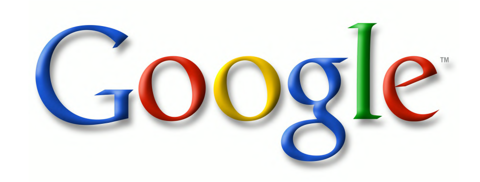
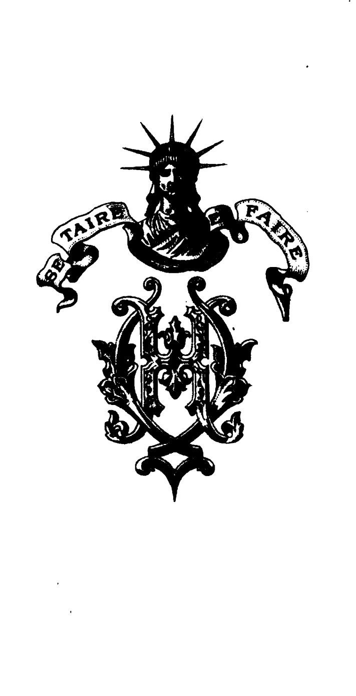



SE TAIRE
FAIRE

ESSAIS

SUR LA

PHILOSOPHIE DES HINDOUS,

PAR M. H.-T. COLEBROOKE, ESQ.,

DIRECTEUR DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE LONDRES;

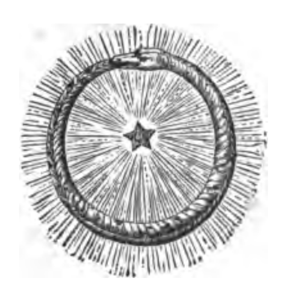
TRADUITS DE L'ANGLAIS ET AUGMENTÉS DE TEXTES SANSKRITS
ET DE NOTES NOMBREUSES.

PAR G. PAUTHIER,

DE L'ACADÉMIE DE BESANÇON.

जगत्कारणत्वं ब्रह्मलक्षणं

La création de l'univers est la manifestation de Brahma.
(KOULLOUKA, MANOU I.)



PARIS,

FIRMIN DIDOT FRÈRES, LIBRAIRES, RUE JACOB, N° 24;
L. HACHETTE, LIBRAIRE, RUE PIERRE-SARRAZIN, N° 12;
HEIDELOFF ET CAMPÉ, LIBRAIRIE ALLEMANDE, RUE VIVIENNE, N° 16.

MDCCCXXXIII.

La philosophie indienne est tellement vaste, que tous les systèmes de philosophie s'y rencontrent, qu'elle forme tout un monde philosophique, et qu'on peut dire à la lettre que l'histoire de la philosophie de l'Inde est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie.

(Cours de l'Hist. de la Phil., par M. V. Cousin, 5 L.)

IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,
rue Jacob, n° 24.

PRÉFACE.

Appelé, par sa propre destinée et par les enseignements des siècles précédents, à la recherche plus active et plus éclairée de la vérité complète, le dix-neuvième siècle a senti que pour que les investigations historiques, philosophiques et religieuses, eussent désormais une base solide, elles devaient commencer par le monde oriental, précurseur, dans le domaine de l'intelligence et de la pensée, du monde occidental qui déja, du temps de Platon, s'en reconnaissait le disciple. C'est donc pour favoriser ce sentiment qui se manifeste de plus en plus et pour obéir à une pensée généralisatrice que j'ai entrepris des travaux sur la philosophie orientale, l'expression la plus haute et la plus complète de la pensée de l'Orient. Au milieu de ce monde presque tout nouveau pour nous, l'Inde, avec sa langue sanskrite si savante et si métaphysique, avec sa pensée religieuse si profonde et si sublime, sa pensée philosophique si abstraite et si hardie, son imagination si poétique et si gigantesque, et sa nature si merveilleuse et si féconde, nous apparaît comme le grand et antique foyer de la pensée humaine, comme le point central et rayonnant de ce vaste cercle d'idées philosophiques et religieuses, d'idiomes frappants de consanguinité, qui a enveloppé la haute Asie et qui a fini par embrasser presque tout l'ancien monde. C'est en effet sur les hauts plateaux de l'Asie qu'a été jeté primitivement l'énigme du genre humain; c'est de là que le grand fleuve de la civilisation est parti avant de couvrir l'Europe et avant de laisser derrière lui de vastes déserts de sables. L'humanité ne peut être bien comprise partiellement. Il faut la voir dans son ensemble; il faut assister à sa naissance, à son âge viril et à sa décadence; il faut pouvoir renouer les anneaux de cette grande chaîne qui, comme le Nil, dérobe encore son commencement aux regards du monde. Cette chaîne, pour nous, a son anneau le plus reculé dans l'Inde; c'est jusque-là, comme jusqu'aux montagnes de l'Abyssinie pour le Nil, qu'il a été donné jusqu'ici à la science humaine de remonter. Il est peut-être réservé à l'avenir de soulever le voile qui couvre encore les hautes origines du monde.

Les Mémoires de M. Colebrooke, dont je donne la traduction, ont été insérés successivement, depuis 1824 à 1829, dans les deux premiers volumes des *Transactions* de la Société asiatique

de Londres. Ils étaient déja connus en France par les extraits étendus que M. Abel-Rémusat en a faits dans le *Journal des Savants* (1) et par les leçons éloquentes de M. V. Cousin (2). Mais si des Mémoires méritèrent jamais d'être traduits intégralement et fidèlement, ce sont assurément ceux de M. Colebrooke, de cet indianiste si profond et si consciencieux, de ce *vir nunquam satis laudandus*, comme l'a si justement appelé M. le docteur Stenzler, dans la Préface de sa belle et récente édition du poëme sanskrit le *Raghou Vansa*. Car nous n'hésitons pas à dire que sans les admirables travaux de M. Colebrooke sur la langue sanskrite et les sciences les plus abstraites de l'Inde, où il a séjourné trente ans comme membre du Conseil d'administration, l'intelligence un peu complète de la langue de ces sciences, et de ces sciences elles-mêmes, eût été retardée presque indéfiniment en Europe.

Pour ne parler ici que des Essais *sur la philosophie des Hindous* (3), M. Colebrooke a lu tous les nombreux ouvrages sanskrits sur la philosophie qu'il a pu se procurer (4), et c'est avec

---

(1) Années 1825, 1826, 1828 et 1831 ; extraits reproduits dans les *Nouveaux Mélanges asiatiques* du même savant, t. 2, p. 248 et seq. M. Eugène Burnouf avait donné aussi une courte mais fidèle analyse du premier Mémoire dans le *Journal asiatique ;* mars 1825.

(2) *Cours de l'histoire de la philosophie ;* années 1828—29.

(3) Voici quelques-uns des autres ouvrages de M. Colebrooke :

1° *A Digest of Hindu law :* Digeste de la loi hindoue sur les contrats et les successions, avec un commentaire, par *Djagannat'ha-Tarkapantchannana ;* traduit du sanskrit : 4 vol. in-fol. *Calcutta*, 1797-8. Réimprimé à Londres en 1801, 3 vol. in-8°.

2° *Two Treatise on the Hindu law of inheritance :* Deux traités sur la loi hindoue d'héritage, traduits du sanskrit. *Calcutta*, 1810, in-4°.

3° *Algebra, with arithmetic and mensuration*, etc. : L'algèbre avec l'arithmétique et l'arpentage, traduit du sanskrit, de *Brahmagoupta* et *Bhaskara*. Londres, 1817, in-4°.

4° *Treatise on obligations and contracts*, etc. : Traité sur les obligations et les contrats : part. 1, 1818. Londres, gr. in-8°.

5° *A grammar of the sanscrit langage :* Grammaire de langue sanskrite, première partie. *Calcutta*, 1805, 1 vol. in-folio.

6° *Cosha :* Dictionnaire sanskrit d'Amara-Sinha, en sanskrit et en anglais. *Calcutta*, 1808, 1 vol. in-folio. Et plusieurs Mémoires fort curieux sur la *religion* des *Brâhmanes*, sur les *Védas* et sur la *langue*, la *poésie* et la *métrique* sanskrites, insérés dans les *Asiat.-Res.*

(4) Selon M. Othm. Frank, la bibliothèque sanskrite de M. Colebrooke renfermait 149 ouvrages différents sur la philosophie *védânta*, 100 sur la philosophie *nyâya*, etc. Elle a été donnée depuis à la bibliothèque de la Compagnie des Indes.

des extraits méthodiques et raisonnés de ces ouvrages qu'il a composé ses Mémoires, modèles précieux d'exposition et d'analyse philosophiques dans lesquels le savant européen s'efface presque continuellement pour laisser parler les auteurs indiens, ce qui concilie à ces expositions abrégées des systèmes philosophiques de l'Inde le plus haut degré de confiance et de certitude possibles. Je me réserve de les caractériser plus au long dans une *Introduction générale* qui paraîtra plus tard.

Je dois dire quelques mots des additions que j'ai faites aux *Mémoires* de M. Colebrooke. Présumant que les personnes qui s'occupent du sanskrit (1) aimeraient à avoir sous les yeux les textes ou les passages les plus importants qui ont servi à la composition de ces Mémoires, j'ai tiré des manuscrits de la Bibliothèque royale de Paris et d'ouvrages sanskrits publiés à *Calcutta*, et j'ai imprimé en caractères latins les textes les plus anciens et les plus estimés de chaque école de philosophie, toutes les fois qu'il m'a été possible de le faire.

Le manuscrit sanskrit, qui contient en 72 distiques du mètre *Árya* la doctrine *Sánkhya* de Kapila, porte sur chaque feuille le titre courant de साङ्ख्यसू *Sánkhya Sú.*, abrégé de *Sánkhya-Sútráńi*, au lieu de *Sánkhya-Káriká*, ce qui paraît être une erreur du copiste, car M. Colebrooke, dans une lettre dont je donne en note la traduction (2), déclare que les *soûtras* ou *aphorismes* des diverses

---

(1) Le nombre en augmente chaque jour, et il ne serait peut-être pas absurde de penser que la langue sanskrite, une fois sa grande importance reconnue, sera étudiée comme les langues grecque et latine, qui en sont dérivées.

(2) Voici la traduction de cette lettre, que je publie à cause des renseignements précieux qu'elle renferme :

Argyll-street, London, 22 novembre 1832.

« Monsieur,

« Il y a déja quelque temps que j'ai été favorisé de votre lettre du mois de septembre dernier que j'ai reçue pendant que j'étais à la campagne. Ma mauvaise santé, principalement depuis mon retour à la ville, m'a empêché d'y répondre plus tôt, espérant être plus capable de le faire, en attendant quelque temps. Mais cependant, ne voyant aucun signe d'amélioration, je veux faire aujourd'hui un effort pour vous répondre du mieux que je pourrai.

« Je suis très-flatté de l'honneur que vous m'avez fait en traduisant mes Essais sur la philosophie des Hindous, et de la manière avec laquelle vous en parlez. Vous ferez très-bien en transposant l'Essai sur le *Védánta* et celui sur les sectes hétérodoxes. L'ordre dans lequel ils ont paru dans les *Transactions* de la Société asiatique était

sciences ne sont point en vers, mais en prose. Pendant que ces Essais étaient à l'impression, j'ai reçu l'édition sanskrite de ces 72 distiques accompagnés de notes et d'une traduction latine donnée à Bonn par M. le professeur LASSEN (1). Profitant des secours que me fournissait ce court mais excellent opuscule, j'ai ajouté un *Appendix* contenant la traduction littérale et complète de la *Sânkhyâ-Kârikâ*, fondue en partie dans le Mémoire de M. COLEBROOKE, dont elle offrira un excellent résumé. C'est avec toutes ces ressources et à l'aide de l'intelligence des textes sanskrits que j'espère être parvenu à traduire et à rendre fidèlement les précieux Mémoires de M. COLEBROOKE; car souvent le texte sanskrit m'a aidé à comprendre des passages douteux du texte anglais et à établir une synonymie aussi régulière et aussi rigoureuse que possible. Je dois aussi à l'amitié de M. Th. JOUFFROY, si versé dans les matières philosophiques et dans les délicatesses de la langue anglaise, plusieurs observations sur le Mémoire concernant la philosophie *Sânkhya*. Les notes et les rapprochements que j'ai ajoutés aux Mémoires de M. COLEBROOKE, pourront aussi servir à jeter

---

accidentel; l'ordre chronologique est trop incertain pour essayer d'y avoir recours.

« Je ne suis pas en mesure de répondre à votre question concernant la *Sânkhya-kârikâ* et les *Soûtras*. L'ouvrage que je connais sous le titre de *Sânkhyâ-soûtras*, n'est pas en vers, mais en prose, comme tous les *Soûtras* le sont. Il est distribué en plusieurs livres et il est beaucoup plus volumineux que la *Kârikâ*. La doctrine est la même, mais la phraséologie est tout à fait différente. La copie de la *Kârikâ* que j'avais préparée pour l'impression, est dans la possession du Comité oriental. Les notes sont incomplètes, et l'affaiblissement de ma vue ne me laisse pas l'espoir de les finir.

« Quant à mon emploi du mot *Véda*, au singulier comme au pluriel, je n'ai fait que suivre en cela les auteurs hindous : l'un et l'autre nombre peut être employé indifféremment quand on parle des *Védas* collectivement, exactement comme nous parlons de la *Sainte écriture* ou des *Saintes écritures*.

« Si vous vous déterminez à ajouter quelque chose à votre volume, je vous engagerais beaucoup à y placer votre abrégé ou votre extrait retouché de mon Mémoire sur les *Védas*. Vous trouverez, en le comparant au texte, que mon premier aperçu du *Sama-véda* contient quelques erreurs qui sont corrigées dans le nouvel aperçu que j'en ai donné dans mon Essai sur la *Mîmânsâ*.

« Je suis, mon cher monsieur,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur,

H. T. COLEBROOKE. »

(1) GYMNOSOPHISTA, sive indiæ philosophiæ Documenta collegit, etc. Chr. LASSEN, vol. I, fasc. 1. ISVARA-KRICHNÆ SANKHYAM-CARICAM tenens; in-4°, Bonn, 1832.

quelque jour sur l'histoire de la philosophie, ou, du moins, sur les procédés de l'esprit philosophique. L'*Essai* sur les *Bouddhistes* contiendra plusieurs rapprochements tirés des livres chinois qui confirmeront l'admirable exactitude de M. Colebrooke et la bonne foi des *Brâhmanes* dans leur controverse avec leurs adversaires.

Le *Spécimen* qui suit l'*Appendix* est extrait d'une traduction complète du *Tao-te-King* (Livre du Tao ou de la Raison primordiale suprême et de la Vertu), ouvrage philosophique de Lao-tseu, dont l'âge remonte à près de 600 ans avant notre ère. Ce Spécimen devait former un *Appendix* au Mémoire sur le système de philosophie *Védânta*, avec lequel la doctrine de Lao-tseu a plus de rapport qu'avec la doctrine *Sânkhya* (surtout de Kapila). Mais les difficultés et les lenteurs de l'impression m'engageant à publier d'abord séparément, comme une livraison complète en elle-même, les Mémoires sur les systèmes de philosophie hétérodoxes de l'Inde, j'ai placé ici ce Spécimen, que son contenu rend suffisamment intéressant par lui-même, puisqu'il offre l'opinion d'un des plus anciens et des plus célèbres philosophes chinois sur les plus grandes questions que l'esprit humain ait jamais tenté de résoudre, celles de la *Cause première* et de l'*Origine des choses*. On verra comment Lao-tseu les a résolues, et quels développements les commentateurs plus modernes ont donnés à ses solutions formulées d'une manière si concise dans les vers du philosophe chinois. On verra aussi quel intérêt puissant la publication de la traduction complète du livre mémorable de Lao-tseu aurait pour l'histoire de l'esprit humain et celle des sciences philosophiques.

Le *Spécimen* offre le premier chapitre du livre, qui en a quatre-vingt-un. Ayant reconnu, en le traduisant, que cet ouvrage chinois était écrit en vers, j'ai rétabli ces vers dans la reproduction du texte, partout où la rime et la disposition métrique l'autorisaient. Ce fait, qu'aucun sinologue jusqu'ici n'avait reconnu, une fois établi, la traduction du livre devait être faite sous ce point de vue important, et alors se trouvaient expliquées l'obscurité et la concision si célèbres du *Tao-te-King*, dont le caractère métrique établit un rapport de plus entre l'ouvrage de Lao-tseu et les vers philosophiques sanskrits, ainsi qu'entre ceux de Xénophanes, de Parménides et d'Empédokles.

Paris, le 2 avril 1833.

Pour faciliter l'intelligence des textes sanskrits que j'ai reproduits en caractères latins dans le cours de cet ouvrage, et pour donner la faculté de reconstruire ces textes en caractères *dévanâgaris*, j'ajoute ici un alphabet harmonique sanskrit-français qui présente la valeur que j'ai donnée, dans ma transcription, à l'alphabet sanskrit. On aurait pu simplifier davantage cette transcription, mais il aurait fallu donner une valeur de convention à certaines lettres de notre alphabet, ce qui eût fait racheter un inconvénient léger par un inconvénient plus grave.

VOYELLES.

Simples : अ *a*, आ *â*; इ *i*, ई *î*; उ *u(ou)*, ऊ *û(oû)*, ऋ *ri*.

Diphthongues : ए *é*, *ae*, ऐ *ai*; ओ *ô*, *au*, औ *âo*.

L'*anousvâra* ं a été transcrit par *m*, et quelquefois par *n*. Le *visarga* ः par *h́*.

CONSONNES.

1er Ordre, *gutturales*	क k, ख kh, ग g, घ gh, ङ n (1).
2e Ordre, *palatales*	च tch, छ tchh, ज dj, झ djh, ञ n (1).
3e Ordre, *linguales* ou *cérébrales*	ट t́, ठ t́h, ड d́, ढ d́h, ण ń.
4e Ordre, *dentales*	त t, थ th, द d, ध dh, न n.
5e Ordre, *labiales*	प p, फ ph, ब b, भ bh, म m.
6e Ordre, *semi-voyelles*	य y, र r, ल l, व v.
7e Ordre, *sifflantes*	श ś, ष ch, स s, ह h, क्ष x (2).

(1) Ces deux nasales n'ont point de signes distinctifs dans notre transcription, mais on les reconnaîtra facilement, puisqu'elles accompagnent toujours l'ordre des consonnes auxquelles elles appartiennent, et qui s'articulent toutes en *a* bref.

(2) Cette lettre double représente un *k* et un *ch*; nous l'avons transcrite par notre lettre double *x* pour éviter une accumulation de consonnes. La lettre transcrite par *ch* doit toujours se prononcer comme dans *charité*.

ERRATUM : page 18, кпнф, *lisez* кинф, etc.

ESSAIS

SUR

LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS.

I[er] ESSAI. PHILOSOPHIE SA'NKHYA.

INTRODUCTION.

On sait que les Indiens possèdent plusieurs anciens systèmes de philosophie qu'ils considèrent comme orthodoxes, parce qu'ils s'accordent avec la théologie et la métaphysique des *Védas*, et d'autres systèmes qu'ils regardent comme hétérodoxes, parce qu'ils sont incompatibles avec la doctrine de leurs livres sacrés.

Les deux *Mímánsás* (car il y a deux écoles de métaphysique de ce nom) sont éminemment orthodoxes. La première (*poûrva*), qui a Djaimini pour fondateur, enseigne l'art de raisonner, dans l'intention formelle de faciliter l'interprétation des *Védas*. La dernière (*outtara*), appelée communément *Védânta*, et attribuée à Vya'sa, déduit du texte des *Écritures indiennes* une psychologie raffinée, qui va jusqu'à nier l'existence d'un monde matériel.

Le *Nyâya* dont Gôtama est l'auteur reconnu, présente un arrangement philosophique, avec des règles précises de raisonnement, qui pourraient être comparées à la dialectique de l'école aristotélicienne (1). Un autre système de philosophie, lié à celui-ci, porte la dénomination de *Vaiśéchika*. Son auteur présumé est Kan'a'da, qui, comme Démokrite, a soutenu la doctrine des atomes (2).

(1) Selon une tradition curieuse, conservée dans le Dabistan, Callisthène aurait envoyé en Macédoine, du temps d'Alexandre, entre autres curiosités indiennes, un système technique de logique que les Brahmanes avaient communiqué aux Grecs, et qui fut le fondement de la méthode d'Aristote. (G. P.)

(2) Démokrite vivait 500 ans environ avant notre ère. Il voyagea en Égypte, en Perse et dans l'Inde, selon Diogène Laërce, Clément d'Alexandrie et Ælien. (G. P.)

Un système philosophique différent, en partie hétérodoxe, et en partie conforme à la croyance établie des Hindous, est le *Sânkhya*. De ce système, comme des précédents, sont sorties deux écoles, l'une ordinairement connue sous ce nom, l'autre désignée communément sous celui de *Yôga*. Le but de cet Essai est de présenter une exposition succincte des doctrines *Sânkhyas*. Nous leur avons donné la préférence, en considération de l'étroite affinité qu'elles présentent évidemment avec les opinions métaphysiques des sectes de *Djina* et de *Boudaha*.

Sans être strictement orthodoxes, les *Sânkhyas* aussi bien que le *Vais'échika*, et le *Nyâya*, sont respectés et étudiés par les plus rigides sectateurs des *Védas*, qui sont instruits cependant à rejeter ce qui ne s'accorde pas, et à ne recueillir que ce qui s'accorde avec leurs Écritures. « Dans la doctrine de KAN'A'DA, dans le *Sânkhya* et dans le *Yôga*, la partie qui est contraire aux *Védas* doit « être rejetée par ceux qui adhèrent strictement à la révélation. « Dans la doctrine de DJAIMINI et dans celle de VYA'SA, il n'est « rien qui ne s'accorde avec l'Écriture (1). »

Il existe un grand nombre de traités hétérodoxes de philosophie, parmi lesquels celui de TCHA'RVA'KA, qui expose la doctrine de la secte *Djaina*, est le plus renommé; et après celui-ci, le *Pâsoupâta*.

Nous ne parlerons de ces derniers systèmes non plus que des systèmes orthodoxes ci-dessus mentionnés, qu'autant que nous serons conduits à le faire par les écrivains qui ont écrit sur le *Sânhkya*, lesquels citent souvent les opinions des autres écoles de philosophie, dans leurs commentaires sur le texte qu'ils se sont engagés d'expliquer. Mon dessein actuel n'est pas d'offrir une exposition comparée des doctrines des différentes écoles philosophiques; mais de présenter un sommaire de la doctrine d'une secte particulière; sommaire qui servira cependant à éclaircir celles de plusieurs autres.

Quant aux doctrines des autres sectes philosophiques, nous nous réservons de les exposer dans des Essais distincts qui seront soumis plus tard à la Société (2).

J'arrive donc, sans une plus longue préface, au sujet immédiat du présent Essai.

---

(1) Citations du *Kapila-bhâchya* de VIDJNYA'NA-BHIKCHOU.

(2) La Société asiatique de Londres, dont M. Colebrooke est le directeur.

Un système de philosophie, qui présente toute la précision du calcul dans l'énumération de ses principes, porte la dénomination de *Sânkhya*; terme qui a paru signifier *numéral* à quelques personnes, conformément à l'acception ordinaire de *sânkhya*, *nombre;* et d'où l'on a conclu qu'il existait quelque analogie entre ce système et la philosophie pythagoricienne. Mais peut-être ce mot signifie-t-il seulement que la doctrine est puisée dans l'exercice du jugement; car la racine dont il est dérivé signifie *raisonnement* ou *délibération* (1); et cette interprétation est confirmée par un passage du *Bhârata*, où il est dit des sectateurs de cette philosophie : « Ils exercent le jugement *(sânkhya)*, ils discutent la nature, et vingt-quatre (autres) principes; c'est pourquoi ils sont appelés *Sânkhya* (2) ».

Le commentateur qui m'a fourni cette citation explique le terme de *sânkhya*, comme signifiant ici : *la découverte de l'âme par le moyen d'une exacte distinction* (3) ».

Le fondateur présumé de cette secte de philosophie métaphysique fut Kapila, ancien sage, dont l'origine et les aventures sont racontées diversement dans les fables mythologiques qui tiennent chez les *Hindous* la place de l'histoire. Dans le commentaire de Gaud'apa'da sur la *Sânkhya-Kârikâ*, il est dit qu'il fut le fils de Brahma', et un des sept grands *Richis*, ou saints, nommés dans les *Pourân'as* ou Théogonies, comme les émanations de cette divinité. Ses deux disciples les plus distingués, Asouri et Pantchas'ikha, y sont élevés au même rang, et à la même origine divine. Un autre commentateur soutient que Kapila fut une incarnation de Vichn'ou. Un scholiaste du *Vêdânta*, sur l'autorité d'un passage cité par lui, et dans lequel Kapila, le fondateur de la secte *Sânkhya*, était identifié avec *Agni*, le feu, avait affirmé

(1) *Amara-Kôcha*, l. I, 4, 11.

(2) *Kap. Bâch.* S'ridhara-swa'mi, dans son Commentaire sur le *Bhagavad-gîtâ*, définit ce mot étymologiquement : « *la nature réelle de l'esprit rendu manifeste par la science parfaite.* »

Sankara-Âtcha'rya, selon M. Wilson, l'explique par « *la distinction entre la matière et l'esprit*, et il le définit aussi : « *la doctrine de l'énumération*, ou *la doctrine dans laquelle le sage procède par énumérer régulièrement les degrés qui conduisent à la perfection* : sa'nkhya *signifiant* nombre, énumération. » (G. P.)

(3) *Kapil. Bâchya.*

« The discovery of soul by means of right discrimination. »

M. Cousin a ainsi interprété cette définition : « *le compte que l'âme se rend à elle-même de sa nature par le procédé d'une analyse régulière.* » (G. P.)

qu'il était une incarnation, non de Vichn'ou, mais d'*Agni*. Le commentateur n'est pas content de cette origine ignée. Il nie l'existence de plus d'un Kapila; et il prétend que le fondateur de cette secte fut une incarnation de Vichn'ou, sous la forme du fils de Dèvadou'ti (1).

Dans le fait, le mot *Kapila*, outre sa signification ordinaire de *couleur basanée*, a pareillement celle de *feu*; et cette ambiguité de sens a servi de fondement à plusieurs légendes, dans les théogonies indiennes, concernant le saint de ce nom; on peut en voir un échantillon, cité par Wilford, dans les Recherches Asiatiques (2).

Un passage, rapporté dans les Commentaires de Gaud'apa'da et de Va'tchespati sur la *Kârikâ*, assigne à Kapila la connaissance intuitive et la vertu innée, avec un pouvoir transcendant et d'autres perfections nées avec lui, à l'époque de la création primitive; et ce passage est appliqué par ces scholiastes au fondateur de la secte *Sânkhya*. Mais un autre commentateur de la *Kârikâ*, Ra'makrichn'a, qui appartient à la branche théiste de cette secte, affirme que le passage en question concerne Is'wara, ou Dieu, reconnu par cette école.

Un texte, cité dans le Commentaire de Vya'sa, sur l'*Yôga-S'âstra* (3) de Patandjali, et attribué par l'annotateur Va'tchespati, aussi bien que par un scholiaste moderne de l'*Yôga-S'âstra*, Na'gôdjî, à Pantcha-S'ikha, le disciple d'Asouri, décrit Kapila comme une incarnation de la Divinité: « Le saint et premier être entrant dans une âme par lui-même formée, et devenant le puissant sage (Kapila), révéla avec compassion cette science à Asouri (4) ».

On peut demander si Kapila ne serait pas un personnage entièrement mythologique, auquel le véritable auteur du *Sânkhya*, quel qu'il soit, aurait attribué cette doctrine.

Une collection de *Soûtras*, ou aphorismes succincts, en six leçons, attribués à Kapila lui-même, existe sous le titre de *Sânkhya pravatchana*. Comme ouvrage ancien (quel qu'en ait été réellement l'auteur) il a été, sans le moindre doute, expliqué par les premiers scholiastes. Mais le seul commentaire que l'on puisse à présent lui

---

(1) *Vidjnyâna* dans le *Kap. Bâch.*

(2) Vol. III, p. 355.

(3) *Patandj. Sânkh.* prav. 1, 25.

(4) *Pantcha-soûtra*, cité dans le *Vyâsa-Bhâchya*.

rapporter expressément, est le *Kapila-Bhâchia*, ou, comme l'auteur lui-même le nomme dans ses autres ouvrages, *Sânkhya-bhâchya*. Le titre très-long, tel qu'il se trouve dans l'épigraphe du livre, est *Kapila-Sânkhya-pravatchana-s'âstrâ-bhâchya*. Il est de Vidjnyâ'na-Bhikchou, mendiant ascétique (comme l'indique son nom), qui a composé sur la manière d'atteindre à la béatitude en cette vie, un traité séparé intitulé *Sânkhya-Sâra*, et qui écrivit plusieurs autres ouvrages, particulièrement le *Yôgavârtika*, consistant en scholies sur le *Yôga-S'âstra* de Patandjali, et le *Brâhma-mîmânsâ-bhâchya*, qui est un commentaire sur un traité de philosophie *Védântine*.

Il paraît, d'après la préface du *Kapila-bhâchya*, qu'un traité plus succinct, dans la même forme de *Soûtras* ou d'aphorismes, porte le titre de *Tatwa-Samâsa*, et est attribué au même auteur, Kapila. Le scholiaste donne à entendre que tous les deux sont d'une égale autorité, et ne diffèrent sur aucun point; le plus court étant un sommaire du plus grand, ou celui-ci une amplification du plus concis. Cette dernière hypothèse est la plus probable, car il y a beaucoup de répétitions dans le *Sânkhya-pravatchana*.

Quoiqu'il en soit, ce dernier ouvrage n'est pas le premier traité fait sur cette branche de philosophie, puisqu'il renvoie souvent à des autorités plus anciennes sur certains points qui ne sont que brièvement effleurés dans les *Soûtras* (1); et il en cite quelques-unes par leur nom, entre autres Pantchas'ikha (2), le disciple de l'élève de l'auteur présumé; anachronisme qui paraît décisif.

Le titre de *Sânkhya-pravatchana* semble un titre emprunté; au moins il est commun à beaucoup de compositions: il appartient à l'*Yôga-s'âstra* de Patandjali.

Si l'autorité du scholiaste de Kapila peut être acceptée, le *Tâtwa-samâsa* serait le propre texte du *Sânkhya*, dont la doctrine aurait été divisée et plus amplement mise en lumière dans les deux traités moins concis, intitulés *Sânkhya-pravatchana*, qui contiennent une exposition plus étendue de ce qui a été brièvement énoncé dans le premier; l'ouvrage de Patandjali, suppléant à ce qui manque dans celui de Kápila, et déclarant l'existence de Dieu, qui a été dans celui-ci, par amour de controverse, et non ouvertement et absolument, niée.

---

(1) *Kap.* 3, 39.
(2) *Kap.* 6.

Des six leçons ou chapitres, dans lesquels les *Soûtras* sont distribués, les trois premiers comprennent une exposition de la doctrine *Sânkhya*. Le quatrième contient des comparaisons qui servent d'éclaircissement, par rapport à la fable et à l'histoire. Le cinquième est de controverse : il réfute les opinions des autres sectes, ce qui lui est commun avec une partie du premier. Le sixième et dernier traite des parties les plus importantes de la doctrine, sur lesquelles il revient avec de nouveaux développements.

La *Kârikâ*, qui sera plus loin mentionnée comme étant le texte ou l'autorité principale du *Sânkya*, renferme une allusion au contenu des quatrième et cinquième chapitres. Cette allusion les représente comme un traité complet de la science, à l'exclusion des recherches de controverse et des récits explicatifs (1). L'auteur doit avoir eu sous les yeux la même collection de *Soûtras*, ou une autre, arrangée similairement. Son scholiaste cite exactement le chiffre des chapitres (2).

L'existence du *Tatwa-samâsa* de Kapila, et celle des *Soûtras* de Pantchas'ikha, est incertaine. Les derniers sont fréquemment cités par les auteurs modernes qui ont écrit sur le *Sânkya*; d'où l'on peut présumer qu'ils pourront être un jour découverts.

Le meilleur texte du *Sânkya* est un court traité en vers, désigné sous le nom de *Kârikâ*; nom que portent pareillement les vers remémoratifs des autres sciences (3). L'auteur reconnu est Is'wara-Krichn'a, désigné dans les dernières lignes, ou dans l'épigraphe de l'ouvrage lui-même, comme ayant reçu la doctrine, par l'intermédiaire d'une suite non interrompue d'instituteurs, depuis Pantchas'ikha, le premier qui l'ait promulguée, et qui fut instruit par Asouri, disciple de Kapila (4).

Ce court Traité, contenant soixante-douze stances dans le mètre *A'ryâ*, a été expliqué par de nombreux commentaires.

Un de ces derniers est l'ouvrage de Gaud'apâ'da, le célèbre scholiaste des *Oupanichads* des *Vêdas*, et précepteur de Govinda, qui le fut de Sankara Atchâ'rya, auteur lui-même de nombreux traités sur diverses branches de philosophie théologique. Il est intitulé *Sânkhya-bâchya*.

(1) *Kâr.* 72.

(2) *Nâr.* T.

(3) Les Indiens ont un nombre considérable de traités en vers sanskrits, ou poèmes didactiques, sur les sciences, l'art poétique, l'art d'aimer; sur l'astronomie, sur la grammaire, sur les saisons, etc. (G. P.)

(4) *Kâr.* 70 et 71.

Un autre, intitulé *Sánkhya-tchandriká*, est de Na'ra'yan'a Tîrtha, qui semble, par sa désignation, avoir été un ascétique. Il est auteur d'une autre glose sur l'*Yóga-S'ástra*, comme le donnent à penser les renvois qu'il fait à cet ouvrage.

Un troisième Commentaire, sous le titre de *Sánkhya-tatwa-Kaumoudî*, ou plus simplement *Tatwa-Kaumoudî* (désigné ainsi par les derniers commentateurs), est de Va'tchespati-Mis'ra, natif de *Thiroût*, auteur d'ouvrages semblables sur divers autres systèmes philosophiques. Ce commentaire paraît être, par la multiplicité de ses copies, qui sont très communes, la glose la plus approuvée et la plus recherchée sur le texte de la *Kárîká* (1).

Un quatrième Commentaire, portant le titre analogue, mais simple, de *Sánkhya-Kaumoudî*, est de Ra'ma-Krichn'a-Bhatta'tcha'rya, savant mais assez moderne écrivain du Bengale, qui a suivi dans la plus grande partie de son ouvrage les précédents commentateurs; faisant de fréquents emprunts à Na'ra'yan'a-Tîrtha, quoique le titre même de son Commentaire soit tiré de Va'tchespati.

Les scholiastes de la *Kárîká* ont cité en plus d'un endroit le texte des *Soûtras*, admettant ainsi formellement l'autorité des aphorismes. L'excellence des vers remémoratifs (*Kárîká*) joints à la glose de Gaud'apa'da, et à celle de Va'tchespati Mis'ra, a fait tomber dans une sorte d'oubli ces deux collections d'aphorismes (le *Tatwa-samása* et le *Sánkhya-pravatchana*). Ces deux collections d'aphorismes ont été remplacées, comme livre sacramentel de la secte, par l'ouvrage plus succinct et plus clair d'Is'wara-Krichn'a. Les *Soûtras* et la *Kárîká* peuvent être considérés comme des expositions vraies et authentiques de la doctrine *Sánkhya*, et plus spécialement comme n'en différant sur aucun point matériel.

Les nombreux ouvrages, ci-dessus mentionnés, sont ceux dans lesquels la philosophie *Sánkhya* peut être maintenant étudiée. Il est possible que d'autres écrits cités par les scholiastes viennent à être découverts; mais certainement ils sont rares, et on n'en peut pas donner une idée suffisante, d'après les extraits cités d'un petit nombre. Cependant, on peut nommer le *Rádja-vártika*, auquel

(1) La Bibliothèque royale possède ce traité manuscrit de la philosophie *Sánkhya*. Il est écrit assez nettement et assez correctement en caractères Bengalis. Nous en avons fait usage. (G. P.)

les auteurs renvoient, comme à un ouvrage très estimé, et qui paraît renfermer des annotations sur les *Soûtras;* et le *Sangraha*, souvent invoqué pour des passages explicatifs parallèles au texte, et qui est une exposition abrégée des mêmes doctrines, sous la forme d'une compilation choisie.

Quant à l'antiquité présumable, soit des aphorismes de Kapila, soit des stances rememoratives d'Is'wara-Krichn'a, je remarquerai seulement ici que les traités philosophiques des autres écoles font mention de ces deux ouvrages et en citent des passages, ce qui établit suffisamment leur authenticité.

Outre le *Sânkhya* de Kapila et de ses sectateurs, un autre système, portant la même dénomination, mais plus généralement désigné sous le titre de *Yôga-s'âstra*, ou *Yôga-soûtra*, comme on l'a remarqué ci-dessus, est attribué à Patandjali, être mythologique, auquel on attribue également un grand commentaire grammatical, emphatiquement nommé le *Mahâbhâchya*, et un traité médical célèbre, nommé *Tcharaka*, ainsi que d'autres ouvrages distingués.

La collection des *Yôga-Soûtras*, portant le titre commun de *Sânkhya-pravatchana*, est distribuée en quatre chapitres ou *quarts* (*pâda*) : le premier sur la Contemplation (*samâdhi*); le second sur les Moyens de s'y élever; le troisième sur l'Exercice de la faculté transcendante (*vibhoûti*); le quatrième sur l'Abstraction ou l'Isolation spirituelle (*kaivalya*), *l'Extase*.

Un ancien commentaire sur cet ouvrage fanatique, intitulé *Pâtandjala-bâchya*, vient d'être découvert. Il est attribué à Véda-vya's'a, le compilateur des Écritures indiennes, et le fondateur de l'école philosophique du *Vêdânta*. Va'tchespati Mis'ra a fourni des scholies sur le texte et sur les gloses. Nous avons déjà cité ce scholiaste comme un éminent interprète de la *Kârikâ*, et nous pouvons de nouveau remarquer ici que la multiplicité des copies de ce second ouvrage indique la préférence accordée à sa glose sur toutes les autres scholies.

Un autre commentaire du même livre a été écrit par Vidjnya'na Bhikchou, dont nous avons déjà mentionné le nom; l'auteur le cite dans un de ses autres ouvrages sous le titre de *Yôga-vârtika*. Il existe probablement encore, car on en rencontre des citations dans des compilations modernes.

Un troisième commentaire, nommé *Râdja-mârtan'da*, est attribué dans la préface et dans l'épigraphe à Ran'a-ranga-malla, sur-

nommé Bhôdja-Ra'dja, ou Bhôdja-pati, souverain de *Dhârâ*, et pour cela appelé *Dhârés'wara*. Ce commentaire fut probablement composé à la cour de ce roi, et sous ses auspices; et on y mit son nom par flatterie, comme il arrive souvent. C'est une exposition succincte et lucide du texte.

Un commentaire plus entendu, écrit par un moderne *Mahârâchtriya Brahman*, nommé Na'gôdjî-Bhatta-Oupa'dhya'ya, porte le titre de *Patandjali-soûtra-vritti*. Il est très-étendu et très-clair.

Les doctrines des deux écoles du *Sânkhya* sont identiques sur beaucoup de points, pour ne pas dire sur le plus grand nombre. Elles diffèrent cependant sur le plus important de tous, la preuve de l'existence du Dieu suprême.

L'une (celle de Patandjali), reconnaissant un Dieu, est, pour cette raison, nommée théiste (*sés'wara-sânkhya*); l'autre (de Kapila) est athée (*nirîs'wara-sânkhya*), comme le sont les sectes de *Djina* et de *Bouddha* qui ne reconnaissent ni créateur de l'univers, ni providence souveraine. Les dieux de Kapila sont des créatures supérieures à l'homme, mais comme lui sujettes au changement et à la transmigration.

Une troisième école, nommée *Paurân'ika-Sânkhya*, considère la nature comme une illusion. Elle est d'ailleurs conforme sur un grand nombre de points à la doctrine de Patandjali, et sur quelques-uns à celle de Kapila. Dans plusieurs des *Pourân'as* tels que le *Matsya*, le *Koûrma* et le *Vichn'ou* en particulier, la cosmogonie, qui est une partie essentielle de toute théogonie indienne, est exposée conformément au système de cette école. La cosmogonie qui est décrite au commencement des lois de Manou n'est point inconciliable avec ce même système (1).

DOCTRINE DU SÁNKHYA.

Le but avoué des trois écoles du *Sânkhya* (théiste, athée et mythologique), aussi bien que des autres systèmes indiens de philosophie, c'est d'enseigner les moyens par les-

---

(1) Manou. I. 14—19.

quels on peut atteindre à la béatitude éternelle (ou souverain bien) après la mort, si ce n'est avant.

Dans un passage des *Vêdas*, il est dit : « L'âme doit être « connue, c'est-à-dire, distinguée de la nature; de cette ma- « nière elle ne revient pas, elle ne revient pas (1) ». Conformément à ce passage et à un grand nombre d'autres d'une signification semblable, le but unique du *Vêdânta* est d'enseigner une doctrine par la connaissance de laquelle on peut obtenir l'exemption de la métempsychose, et de convaincre les esprits que cette grande fin doit être recherchée par les moyens indiqués.

Dans les aphorismes mêmes du *Nyâya* (2), la même fin est proposée comme la récompense d'une connaissance parfaite de cette doctrine philosophique.

Les philosophes grecs, Pythagore et Platon en particulier, enseignaient de la même manière, que « la fin de la philo- « sophie était de délivrer l'âme des obstacles qui arrêtent « ses progrès vers la perfection; de l'élever à la contempla- « tion de l'immuable vérité et de *la dégager si bien des* « *passions terrestres, qu'elle puisse s'élever de la contempla-* « *tion des objets sensibles à celle du monde de l'Intelligence* (3). »

Dans les systèmes du *Sânkhya*, c'est la même fin proposée. « Il faut éviter les peines futures, dit Patandjali. « Une connaissance distincte de la vérité est le moyen d'y « parvenir (4). »

C'est la vraie connaissance, comme Kapila et ses secta-

---

(1) *Gaud.* sur la *Kâr.*

(2) *Gôtam. Soûtra.*

(3) Enfield. hist. de la Phil. I. 382 et 233. — C'est aussi le but que propose Aristote, dont la philosophie a tant de rapport avec le système *Sânkhya* de Kapila :

Τῆς φρονήσεως τέλειον ἀγαθὸν, αὔταρκες πρὸς εὐδαιμονίαν.

Eth. à Nic. I, 5, 7, 11.

« Le bien final de la sagesse (ou de la philosophie pratique) est la satisfaction, ou le contentement de soi-même, dans le souverain bonheur. » (G. P.)

(4) *Patandj.* 2. 16. et 26.

teurs l'affirment (1), qui peut seule procurer la délivrance entière et permanente du mal; car, d'une part, les moyens temporels, soit qu'ils aient pour objet d'exciter ou d'adoucir les souffrances corporelles et mentales, sont insuffisants pour cette fin, et, de l'autre, les ressources spirituelles de la religion pratique sont imparfaites, puisque le sacrifice, la plus efficace des observances religieuses, est accompagné du meurtre des animaux, et par conséquent n'est point innocent et pur, et que la récompense céleste des actions pieuses est passagère (2).

A l'appui de ces points de doctrine, on cite des passages des *Védas* qui indiquent en termes exprès l'obtention du bonheur céleste par la célébration des sacrifices : « Quiconque « accomplit un *as'wa mêdha* (ou l'immolation d'un cheval), « conquiert tous les mondes, surmonte la mort, expie ses « péchés et ses sacriléges. » Dans un autre endroit, Indra et les divinités subalternes sont représentées exaltant la félicité qu'elles ont obtenue : « Nous avons bu le jus de « l'*Asclépias* (3), et nous sommes devenus immortels; nous « avons atteint une splendeur éclatante; nous avons appris « les vérités divines. Quel ennemi pourrait nous nuire? « Comment le temps pourrait-il affecter l'immortalité d'une « créature immortelle (4)? » Cependant il paraît en divers endroits des Écritures indiennes que, d'après la théologie hindoue, même ces divinités, quoique nommées immortelles, n'ont qu'une durée de vie bornée, périssant avec l'univers à l'époque de ses dissolutions périodiques. « Plusieurs « milliers d'*Indras* et d'autres dieux ont disparu dans des « périodes successives, vaincus par le temps, car le temps « est impitoyable pour détruire (5). »

---

(1) *Kap.* 1. 1. *Kar.* 1. 1.

(2) *Kâr.* 1.

(3) *Sôma*, la plante de la lune. Asclepias acida.

(4) *Gaudh.* sur la *Kâr.*

(5) *Gaudh.* sur la *Kâr.* On trouve la même pensée dans Sénèque : « Quidquid « est quod nos sic vivere jussit, sic mori, eadem necessitate et Deos alligat; « irrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium con-

Une exemption perpétuelle et complète de toute espèce de mal est la béatitude que l'on propose d'atteindre par l'acquisition de la science parfaite. « L'exemption absolue des « trois sortes de peines (comme l'affirme un aphorisme du « *Sânkhya*), est le but le plus élevé de l'âme (1). » Ces trois sortes de peines sont le mal, procédant de nous-mêmes, des êtres extérieurs ou des causes divines : la première sorte est corporelle, comme le malaise de diverses espèces ; ou mentale, comme l'envie, la colère et les autres passions : les deux dernières sortes naissent de causes extérieures : l'une excitée par quelque objet du monde visible ; l'autre, par l'action d'un être d'un ordre supérieur ; ou bien, elle est la production d'un cas fortuit.

La connaissance vraie et parfaite par laquelle on peut obtenir la délivrance de tout mal, consiste à distinguer exactement des principes perceptibles et imperceptibles du monde matériel, du principe sensitif et cognitif qui est l'âme immortelle. Ainsi l'auteur de la *Kârikâ* annonce en commençant : « Que les recherches qu'il va faire concernent « les moyens d'éviter les trois sortes de peines ; car la peine « est un embarras ; qu'il ne faut pas croire que ces recherches « sont superflues parce qu'il existe des moyens sensibles d'al- « léger les peines ; car ces moyens sensibles ne sauraient pro- « duire un soulagement absolu et final ; que les moyens « révélés ne sont pas moins insuffisants que les temporels, « car ils sont impurs et, de plus, défectueux sous certains « rapports, et excessifs sous d'autres ; qu'il existe une mé- « thode différente de ces deux-là et qui leur est préférable : elle « consiste dans la science qui distingue les principes percep- « tibles et le principe imperceptible, de l'âme pensante (2). »

« ditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur : semper paret, semel jussit. » *De Providentia*, cap. 5—6. Ed. Lemaire. (G. P.)

(1) *Sân. prav.* I. I.

(2) *Kâr.* 1 et 2. avec les scholies.

La Bibliothèque royale possède un manuscrit sanskrit en caractères bengalis sous le n° 152 du catalogue de M. Hamilton, composé de 72 stances de deux vers, intitulé : *Sânkhya-Soûtras*. Ce traité très concis, attribué à Kapila

La méthode révélée à laquelle il est fait ici allusion, n'est point la doctrine théologique, avec la connaissance de premiers principes qui assurent l'exemption de la transmigration, mais l'accomplissement des cérémonies religieuses prescrites dans la pratique des *Védas,* et spécialemeut l'immolation des victimes, pour laquelle une récompense céleste, une place parmi les dieux, est promise.

Cette méthode n'est point pure, observe le scholiaste, car elle est accompagnée du meurtre des animaux, meurtre qui, s'il n'est point coupable en pareil cas, n'est pas, pour le moins, innocent. C'est pourquoi le mérite de ce sacrifice est d'une nature mixte. Un principe particulier dit : « *Tue la victime consacrée.* » Mais une maxime générale dit aussi : « *Ne fais point de mal à une créature sensible.* » Cette méthode révélée est défectueuse puisque les dieux mêmes, INDRA et les autres, périssent à des époques déterminées. Sous d'autres rapports, elle est excessive, puisque la félicité d'un être est l'origine du malheur d'un autre.

Les moyens temporels et visibles auxquels le texte fait pareillement allusion, sont la médecine et les autres remèdes pour les incommodités corporelles; la distraction qui soulage les souffrances morales; les précautions contre les maux extérieurs; des charmes ou talismans qui garantissent des accidents. De semblables expédients ne préservent pas définitivement de la souffrance. Mais la vraie *connaissance*,

---

lui-même ou à IS'WARAKRICHN'A, porte aussi le titre de *Sânkhya-Kârikâ*, ou vers remémoratifs du *Sânkhya* (de KAPILA). Il est accompagné dans la même boîte de la glose de *Vâtchêspati-Mis'ra.* C'est de ce manuscrit que nous avons tiré les diverses citations sanskrites que nous donnons de ces *Soûtras*, en regrettant vivement que la maladie de M. Colebrooke l'ait empêché jusqu'ici de publier ce texte, avec la traduction annoncée par le Comité de traduction orientale de Londres : voici la 1re stance qui correspond au passage ci-dessus, traduit par M. Colebrooke :

Duh'khatrayâbhighâtâdj djidjnâsâ tad apaghâtakê hêtâo
Drichtê satpârthâ tchên nækântâtyantâtô'bhâvât || 1 ||
Dricht'avad ânus'ravikah'sa hy avis'uddhixayâtis'ayayuktah',
Tad viparîtah' srêyân vyaktâvyaktadjnavidjnânât. || 2 ||

(P. G.)

disent les philosophes Indiens, en préserve; et ils font tous leurs efforts pour enseigner les moyens de l'acquérir.

Le genre humain arrive à la démonstration et à la certitude, par trois espèces d'évidence distinctes de l'intuition qui n'appartient qu'aux êtres d'un ordre supérieur : ce sont la *perception*, l'*induction* et l'*affirmation* (1). Toutes les

---

(1) *Kár* 4. *Pat.* 1. 7. *Kap.* 1.—Voici le texte des *Sánky. Soûtr.*

Drĭcht'am anumânâm âptavatchanam tcha sarvapramân'asiddhatvât
Trividham pramân'am icht'am pramêyasiddhih' pramân'âddhih'. ‖ 4 ‖

Ces *criteria* de vérité, ou moyens de connaissance, sont à peu près les mêmes chez les philosophes grecs qui ont suivi la méthode expérimentale à laquelle on donne aussi le nom de *réalisme*, et dont Aristote est le plus célèbre et le plus complet représentant : ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαςά ἐςι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθ' ὅλου. (Arist. Mét. L. 1, c. 1, p. 2-3. Ed. *Tauchn.*, 1832.) « L'*expérience* (ou la *perception* des sens) est la connaissance des *individualités*, et l'*art* (ou l'*induction*) celle des *universalités*, ou des *universaux*. » « En d'autres termes : l'*expérience*, ou la *perception des sens* est la règle ou le moyen de connaître *immédiatement* les choses réelles, et l'*art* du raisonnement, ou l'*induction*, est la règle ou le moyen *médiat* de connaître les choses universelles qui ne sont pas à la portée des sens. » Aristote ajoute : Οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν. οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσι : « Car les empiriques (ou ceux qui suivent la méthode expérimentale) connaissent ce *qui est*, mais ils ne connaissent pas *pourquoi* ou *comment cela* est; tandis que ceux-ci (qui emploient l'*art* du raisonnement, ou l'*induction*) recherchent le *pourquoi*, et la *cause* (ou la raison d'être des choses). » Il dit encore (Anal. post. 1, 18, *même édit.*) : Μανθάνομεν, ἢ ἐπαγωγῇ, ἢ ἀποδείξει. ἔςι δὲ ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθ' ὅλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος. « Nous apprenons ou par l'*induction*, ou par la *démonstration*; la *démonstration* part de l'*universel*; l'*induction*, du particulier ou des parties du tout. »

Le terme sanskrit des *Sânkhya-Soûtras* qui signifie *perception* (*drichťa*, formé de la racine *dris'*, *voir*), est identique pour le sens au mot φαντασία de ZÉNON, qui signifie aussi *visum*, *perception*, résultant d'impressions produites sur l'âme; et au terme Anschauung, *intuition*, par lequel KANT désigne la *perception* en général. *L'induction*, ou l'*opération du jugement* (*anoumâna*), est le ἡγεμονικόν du même ; et l'*âpta-vatchana* (*apta vox*) représente exactement le ὀρθὸς λόγος, qui est la *droite raison* chez les Stoïciens, et par conséquent la *règle du vrai*. C'est probablement le sens que l'on doit donner aussi à l'expression sanskrite qui lui est identique étymologiquement, et que les scholiastes disent signifier la *révélation* contenue dans les Écritures sacrées, parce qu'ils regardent ces Écritures comme l'expression de la *droite raison* et la *règle éternelle du vrai*. Mais il est vraisemblable que dans l'esprit de KAPILA, ce n'était point la *ré-*

autorités du *Sânkhya* (PATANDJALI et KAPILA, ainsi que leurs sectateurs respectifs) sont d'accord pour le reconnaître. Les autres sources de connaissance, admises dans différents systèmes de philosophie, peuvent se réduire à ces trois espèces. La *comparaison* ou l'*analogie* que les logiciens de l'école de GÔTAMA ajoutent à cette énumération; la *tradition* et les autres arguments que soutient DJAIMINI (c'est-à-dire la capacité, l'aspect, les quatre privations : antécédente, réciproque, absolue et totale), y rentrent aisément. D'autres philosophes qui admettent moins de sources de connaissance, comme TCHA'RVA'KA, qui ne reconnaît que la *perception*, et les *Vaiśéchikas* qui rejettent la *tradition*, sont écartés comme des autorités insuffisantes (1).

L'*induction* est de trois espèces, également admises par les écoles du *Sânkhya* et le *Nyâya* de GÔTAMA. Dans toutes elles sont distinguées par les mêmes dénominations. L'étude de ces trois inductions appartient plus proprement à la phi-

---

vélation écrite qu'il avait en vue, mais bien la *raison droite* philosophique, comme celle de ZÉNON, que chacun peut trouver individuellement par l'exercice régulier du *jugement;* ce qui assimile complètement les *trois sources de connaissance*, ou les *trois criteria de vérité* de KAPILA, aux *trois moyens* de ZÉNON, sur lesquels celui-ci basa sa rigoureuse logique. Il paraît toutefois que le mot *S'abda*, qui est aussi donné pour indiquer le troisième *criterium* de vérité, au lieu de *âpta-vatchana*, *apta vox*, indique réellement la *révélation*, ou les *Écritures sacrées*, comme dans le *Bhagavad-gîtâ*. On voit dans le cinquième *Soûtra* l'expression *âpta śroutih'*, *Écriture véritable*, précédant l'*âpta-vatchanam*, et distinguée de celle ci; par conséquent KAPILA admettait l'une et l'autre. Voici ce que dit de ces expressions, M. Lassen, dans son savant commentaire sur l'*Hitôpadéśa* (p. 40.) : « *Anoumâna* est philosophorum vocabulum; notat conclusionem, quæ ex præmissis stabilitis deducitur; atque opponitur duabus aliis « demonstrandi rationibus, *drichťa* et *śabda*, quarum hæc est *revelatio*, *âptâgama* etiam dicta; illa *comprehensio* rerum quæ ante oculos obversantur « atque visu, cæterisque sensibus, quasi manu prehendi possunt. »

Peut être le mot latin *conclusio* ne rend-il pas aussi exactement le terme sanskrit *anoumâna*, que le terme anglais *inference*, et le terme français *induction*. La *conclusion* se tire de *plusieurs premisses posées*, tandis que l'*anoumâna*, *induction*, n'est qu'une idée logique éveillée par une autre; comme celle de *cause* naît par induction de la vue d'un *effet; et vice versâ*. (G. P.)

(1) Comment. sur la *Kâr*. 5.

losophie dialectique qu'à celle-ci, et peut par conséquent être différée. Il suffira de donner ici l'explication la plus simple que peuvent en fournir les scholiastes de la *Kârikâ* et des *Soûtras*, sans entrer dans les différences de détail que présentent leurs complètes expositions.

La première espèce est l'induction d'un effet par une cause; la seconde, d'une cause par un effet; la troisième est fondée sur un autre rapport que celui de causalité. Exemples: 1re *espèce;* la pluie induite de l'aspect des nuages rassemblés dans l'air; 2e, le feu induit de la fumée qui s'élève sur une colline; 3e, la couleur d'une fleur induite de son odeur particulière; les mouvements de la lune, induits de l'observation des différents aspects qu'elle présente; la salure de la mer induite de celle d'une petite quantité de son eau; la floraison des manguiers en général, induite d'un seul manguier en fleur.

Quant à la troisième espèce d'évidence, la *tradition* ou l'*affirmation véritable* (1), prise dans le sens le plus restreint elle signifie la *vraie révélation* (2); et les commentateurs remarquent qu'elle doit s'entendre alors des *Vêdas* ou écrits sacrés, y compris les souvenirs de ces mortels privilégiés qui se rappellent les circonstances de leurs premières vies, et les événements qui leur sont arrivés dans d'autres mondes; et à l'exclusion des fausses révélations des imposteurs et des barbares.

Dans un dialogue tiré des *Vêdas*, un des interlocuteurs, le saint Djaiguîchavya affirme sa présence et rappelle les événements qui lui sont arrivés dans dix rénovations de l'univers (*Mahâsarga*).

Dans un sens plus étendu, cette troisième espèce d'évidence est l'affirmation d'une vérité quelconque et elle comprend toutes les espèces d'informations orales ou de communica-

(1) *Pat.* 1. 7. C'est le *âptas'rûtir* du passage ci-dessous. (G. P.)

(2) *Kâr.* 4 et 5.

Prativichayâdhyavasâyô dricht'am trividham anumânam âkhyâtam
Tallingalingê pûrvamâptas'rûtir âptavatchanam tcha ||5||

tions verbales d'où l'on peut tirer la connaissance d'une vérité.

C'est de ces trois sources et par l'exercice régulier du jugement et l'application exacte du raisonnement que dérive la vraie science. Elle consiste dans une connaissance distincte des principes qui, dans le système *Sánkhya*, sont au nombre de vingt-cinq que nous allons énumérer (1) :

1° La *Nature*, *Prakriti* ou *Moûla-prakriti*, la racine ou l'origine plastique de tout, nommée *Pradhâna*, le principe primordial, cause matérielle universelle, identifiée avec *Mâyâ*, l'illusion, par la cosmogonie des *Pourân'as* (dans beaucoup desquels la philosophie *Sânkhya* est suivie) ; par les mythologues, avec *Brâhmî*, la puissance ou l'énergie de *Brahmâ*. C'est la matière éternelle ; *indistincte*, *indistinctible*, comme dénuée de parties ; que l'on ne peut qu'induire par ses effets ; productive sans être production (2).

2° L'*Intelligence*, appelée *Bouddhi* et *Mahat* ou le *grand*

---

(1) Ces *vingt-cinq Principes* de l'école *Sânkhya* sont une construction *à priori*, une vraie *synthèse* de l'univers, fondée sur la *presque coexistence éternelle* des *deux premiers Principes :* car la *Nature* étant donnée, l'*Intelligence* qui lui est *nécessairement inhérente* et qui la gouverne, comme l'âme gouverne le corps, est *nécessairement produite.* C'est de leur *union volontaire* que naissent un nombre infini de formes, toutes revêtues nécessairement des trois qualités: *trigoun'âni ;* et la première de ces *formes* est l'*Individualité* ou l'*Egoïté;* principe de la *conscience* de l'existence par lequel on peut se dire JE SUIS : *aham asmi.* (G. P.)

(2) Cette nature *prakriti*, ou *moûla-prakriti*, a les mêmes attributs que la ὕλη de Platon et d'Aristote : Ἀριςοτέλης καὶ Πλάτων τὴν ὕλην σωματοειδῆ, καὶ ἄμορφον, ἀνείδεον, ἀσχημάτιςον, ἄποιον μὲν ὅσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει, δεξαμένην δὲ τῶν εἰδῶν, οἷον τιθηνὴν καὶ ἐκμαγεῖον καὶ μητέρα γενέσθαι.

(Plut. de Placit. phil., l. I, c. 9.)

Cette matière première, qui ne contenait les formes des êtres qu'en puissance, avant d'avoir été opérée par le Νοῦς ou le *Bouddhi*, devient *organisée* par l'acte, l'énergie, ou l'opération de ces derniers, comme le dit Aristote : ἡ αὐτὴ ὕλη, ἡ ἦν δυνάμει, ἐνεργείᾳ ἐγένετο. « *La matière elle-même qui n'était qu'en puissance, devint* (*manifeste*) *par l'énergie ou l'acte.* » Le même philosophe la regardait comme étant les *éléments* de toutes choses : τὰ δὲ στοιχεῖα ὕλη τῆς οὐσίας (Mét., 14, 2.). Cicéron (Acad. 4, c. 37) attribue la même doctrine à Platon : *Plato ex materia in se omnia recipiente mundum esse factum censet a deo sempiternum.* (G. P.)

(principe), première production de la nature, increéée, génératrice, étant elle-même productive d'autres principes. Elle est identifiée par le *Sânkhya* mythologique avec la trinité de dieux des Hindous. Un passage très-remarquable du *Matsya pourân'a*, cité dans le *Sânkhya-Sâra*, après avoir déclaré que le *grand* principe est produit par la *nature modifiée*, affirme que « le *grand* (principe) devient distinctement connu comme trois Dieux, par l'influence des « trois qualités : de *bonté*, de *passion* (*radjas*, *animi impetus*) « et d'*obscurité* ou d'*ignorance*, étant *une personne en trois* « *Dieux* (*êkâ môurtis trayô Dêvâs*), c'est-à-dire BRAHMA, « VICHN'OU et MAHÊSWARA. Dans l'agrégat ou à l'état concret « est la divinité; mais distributivement, elle appartient « aux êtres individuels (1). »

(1) Ces trois qualités (*goun'âni*), en sanskrit : *sattva*, *radjas*, *tamas*, sont une des bases principales sur lesquelles reposent tous les systèmes théologiques et philosophiques des Hindous ; car la philosophie, comme la théologie, admet *ces trois Essences constitutives et primordiales* des êtres, ces trois penchants ou instincts naturels qui sont pour eux des attributs nécessaires et inséparables de tout ce qui existe. Ce *Bouddhi*, ou espèce de force, de puissance rationnelle et motrice, est la personnification aveugle des *trois qualités* ci-dessus, agissant dans la nature qui la produit, avec une nécessité absolue et éternelle. C'est une grande Intelligence non libre qui préside au grand organisme de l'univers, comme l'intelligence de l'homme préside au sien. On verra plus loin la définition de ces *qualités*, dont la première comprend, dit M. Wilson, la *présence de tout ce qui est bon et l'absence de tout ce qui est mauvais ;* la dernière la *présence de tout ce qui est mauvais* et *l'absence de tout ce qui est bon ;* et celle du milieu est une *qualité mixte*, dans laquelle l'opération des affections et des passions est la plus forte et donne une *prédominance occasionnelle* au *bon* et au *mauvais*. Voy. le 2e et le 18e Récit du *Bhag. Gît.*

En outre, ces deux premiers Principes de la philosophie *Sânkhya*, cet éternel dualisme de la *passiveté matérielle* et de l'*activité intelligente*, se retrouvent dans presque tous les systèmes philosophiques de l'Orient. En Chine c'est le 陰 *Yn* et le 陽 *Yang* (que nous expliquerons ailleurs); chez les Egyptiens : ⲀⲐⲰⲢ *At'hôr* et ⲔⲚⲎⲪ *Knéph*, ou *Iris* et *Osiris;* chez les Perses : اورمزد *Ormuzd* et آهرمن *Ahrïman ; dieux de la lumière et des ténèbres.* Ils ressemblent aussi aux deux premiers principes d'Anaxagore, qui, admettant comme le *Sânkhya*, le principe ionique que *rien ne vient de rien*, suppose en même temps une *Matière éternelle à l'état de chaos*, et *une*

3° La *Conscience*, nommée *ahankâra*, ou plus exactement, ce qui produit le *moi*, ou le sentiment du *moi*, qui est le

---

Intelligence formatrice et ordonnatrice mettant en mouvement cette matière : ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν· Νοῦς δὲ αὐτὰ διῆρε καὶ διεκόσμησε. « Toutes choses existaient confondues ; mais l'intelligence les divisa, et les mit en ordre pour en former le monde. » (Plut. de Placit. Phil., l. I. 3.) Ou bien, comme le rapporte Diogène Laërce : πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Et ailleurs : Ὁ δὲ Ἀναξαγόρας φησὶν ὡς εἱστήκει κατ' ἀρχὰς τὰ σώματα, νοῦς δὲ αὐτὰ διεκόσμησε Θεοῦ, καὶ τὰς γενέσεις τῶν ὅλων ἐποίησεν. Ὁ δὲ Πλάτων οὐχ ἑστηκότα ὑπέθετο τὰ πρῶτα σώματα, ἀτάκτως δὲ κινούμενα· διὸ καὶ Θεὸς (φησιν) ἐπιστήσας ὡς τάξις ἀταξίας ἐστὶ βελτίων, διεκόσμησε ταῦτα. (Plut. de Placit., l. I, c. 7.) Ce Νοῦς est le ἀρχὴ τῆς κινήσεως, le *Principe du mouvement*, le ψυχὴ τοῦ κόσμου, *l'Ame de l'univers*, comme le *bouddhi;* principe admis aussi par Héraklite, qui avait voyagé en Orient. Pythagore, d'après Plutarque (de Pl. phil. 1, 3), admettait également deux principes numériques : l'*Unité* et la *Dualité*, dont l'un est la *cause productive et formatrice*, ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν, et l'autre *passif* et *matériel*, *qui est le monde visible*, τὸ παθητικόν τε, καὶ ὑλικὸν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος. Platon reconnaît trois Principes qui sont : Θεός, ὕλη, ἰδέα, *Dieu*, la *Nature* ou la *Matière* et l'*Idée*. Θεός est souvent confondu avec νοῦς, qui répond au *Bouddhi* de Kapila ; l'ὕλη est la *Prakriti*, *matière primitive*, animée ou coordonnée par le θεὸς ou le νοῦς, et l'ἰδέα ou εἶδος est le vingt-cinquième principe de Kapila, le *pouroucha*, qui est l'âme ou l'intelligence de l'homme. Mais en omettant l'ἰδέα ou l'εἶδος, qui sont une abstraction de la faculté intelligente de l'homme, Platon reconnaissait deux principes éternels de toutes choses : Dieu et la matière. Il nomme le premier *esprit*, *intelligence* (νοῦν) et *cause*, αἴτιον, et il dit aussi que la *matière* est informe et infinie, et que c'est d'elle que naissent toutes les *concrétions*, ou tous les *composés :* δύο δὲ τῶν πάντων ἀπέφηνεν ἀρχὰς, θεὸν καὶ ὕλην· ὂν καὶ νοῦν προσαγορεύει καὶ αἴτιον· εἶναι δὲ τὴν ὕλην ἀσχημάτιστον καὶ ἄπειρον, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὰ συγκρίματα. (Diog. de Laërte, l. 3. 41.)

On peut rapporter encore à cette doctrine de la *Dualité* originaire celle de Parménide d'Élée, qui établit dans son poème, περὶ φύσεως, deux Éléments primitifs et opposés. (Voy. Brandis, *Comment. Eleat.*, p. 156-7.) Ces deux Éléments sont ou le *Feu* et la *Terre*, πῦρ καὶ γῆ, selon Aristote ; ou le *brillant* et l'*obscur*, λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, selon Plutarque ; l'un, la *Matière première*, ὕλη, et l'autre, l'*Esprit ordonnateur*, δημιουργός, selon Diogène de Laërte ; ou la *Lumière* et les *Ténèbres*, φῶς καὶ σκότος, d'après Simplicius ; l'un *passif* et l'autre *actif*, l'un *mâle* et l'autre *femelle*, ἄρρεν et θῆλυ (περὶ φύσεως vers 132, reproduits par Philon. 3-22), comme le *Yn* et le *Yang* chinois ; principes reproduits par Empédokles sous les noms de φιλία καὶ νεῖκος.

Zénon de Kitium admettait également *deux principes* primitifs des choses, l'un *passif* et l'autre *actif*, comme Kapila ; mais à la différence, si toutefois c'en est une, que l'*actif* est Dieu, circonscrit dans les limites du monde : Ζήνων Μνα-

sens littéral du mot (1). Sa fonction propre et particulière est de prescrire la conviction individuelle (*abhimâna*), croyance que dans la perception et dans la méditation, JE *suis intéressé*, *concerné;* que les objets des sens ME concernent; en un mot que JE SUIS. Elle procède du principe intellectuel, et elle produit ceux qui suivent.

4-8. *Cinq Particules subtiles*, rudiments ou atomes, nommés *Tanmâtra*, perceptibles pour les êtres d'un ordre supérieur, mais *incompréhensibles*, *insaisissables* pour les sens grossiers des hommes; dérivés de la Conscience-principe, et eux-mêmes productifs des cinq plus grands éléments : la Terre, l'Eau, le Feu, l'Air et l'Espace.

9-19. *Onze Organes* des sens et de l'action, qui sont aussi des productions du principe-conscience. Dix son texternes, *savoir :* cinq de sensation et cinq d'action. Le onzième est interne; c'est un organe tout à la fois de sensation et d'action, nommé *manas* (μένος) ou sentiment (2). Les cinq

---

σέου Κιτιεὺς ἀρχὰς μὲν τὸν θεὸν, καὶ τὴν ὕλην, ὧν ὁ μέν ἐστὶ τοῦ ποιεῖν αἴτιος, ἡ δὲ τοῦ πάσχειν. (Plut. de Placit. phil., l. I, c. 3), et Diogène Laërte (VII, 134) : Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. Τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον ὀυσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸ ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν. Ce dernier principe n'est pas absolument *spirituel* ou *incorporel*, mais il est la force agissante et ordonnatrice de la nature comme dans KAPILA. (G. P.)

(1) C'est l'Intelligence ou le second principe ci-dessus, passant de l'état de puissance ou force universelle de la nature éternelle à celui d'individualité, par la production du *sentiment du* MOI ou de la *conscience de l'existence* dans les êtres contingents. Ce nouvel état diffère essentiellement du premier en ce qu'il est indépendant de la nature par sa manifestation individuelle, et de plus en plus libre à mesure qu'il se dégage de ses entraves corporelles. Ce système qui place immédiatement après les deux premiers principes, la *Matière* et l'*Intelligence*, un troisième principe qui est la *Conscience du* MOI, pourrait être, comme l'a déjà observé M. de Bohlen, réduit à cette formule : « *Si mundum totum vis noscere :* γνῶθι σεαυτόν », ainsi que le disait le chef de l'École ionique. (G. P.)

(2) L'organe *manas* est une espèce de *sens intime*, de *sensorium generale* qui ne doit pas être confondu avec l'esprit ou la pure intelligence. C'est un *sens* ou *organe* qui tient tout à la fois du principe matériel et du principe immatériel, et sert pour ainsi dire de *transition* de l'un à l'autre. Un pareil sens ou organe a été souvent imaginé pour rendre raison d'une foule de phénomènes que les écoles sensualistes ne voulaient pas attribuer à l'intelligence

instruments de sensation sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau. Les cinq instruments d'action sont: 1° la voix ou l'organe de la parole; 2° les mains; 3° les pieds; 4° l'extrémité des organes excrétoires; 5° l'organe de la génération. Le sentiment (*manas*) servant tout à la fois à la sensation et à l'action, est un organe par affinité, participant aux propriétés des autres.

Ces onze organes, avec les deux principes l'*Intelligence* et la *Conscience*, sont les treize instruments de la connaissance; trois internes et dix externes, assimilés à trois

---

pure. Le mot latin *mens* dérive certainement de *manas*, mais il est pris dans un sens plus spirituel. C'est le θυμός grec.

Les Lois de Manou offrent les mêmes catégories dans le même ordre que le *Sânkhya*; (2e Lecture):

> Ekâdas'êndriyân'y âhur yâni pûrvê manîchin'ah'
> Tâni samyak pravaxyâmi yathâvad anupûrvas'ah'.
> S'rotram tvak tchaxuchî djihvâ nâsikâ tchæva pantchamî
> Pâyûpastham hastapâdam vâk tchæva das'amî smrĭtâ.
> Buddhîndriyân'i pantchæchâm s'rotrâdiny anupûrvas'ah'
> Karmêndriyân'i pantchæchâm pâyvâdîni pratchaxatê.
> Ekâdas'am manô djnêyam svagun'ênôbhayâtmakam.

« Les hommes des premiers âges ont dit qu'il y avait *onze organes des sens;* je vais les énumérer chacun en particulier dans l'ordre qui leur est assigné.

« Les oreilles, la peau, les yeux, la langue et le nez qui est le cinquième. Les organes des excrétions et de la génération, les mains et les pieds, et (celui de) la parole, qui est énuméré le dixième.

« Ces cinq organes, les oreilles et les autres désignés par ordre, ont été nommés les organes de l'*Intelligence* (*buddhi*), et les cinq autres: l'organe des excrétions, etc., ont été nommés les organes d'action.

« Le *manas* (ou le *sentiment*) doit être regardé comme le onzième, comprenant par sa propre nature, la double propriété (de l'intelligence et de l'action) (Manou: Lect. 2. Sl. 89. 90. 91. 92.)

Il y a une légère différence entre l'ordre donné par les lois de Manou et celui de M. Colebrooke, mais les catégories sont les mêmes. Il résulte du passage ci-dessus que cette division est très ancienne et que la doctrine *Sânkhya* était déjà dominante lors de la rédaction très ancienne elle-même de ces Lois, puisqu'elle est adoptée par Manou. Le commentateur Koullouka confirme cette opinion. (G. P.)

sentinelles et à dix portes (1). Un sens externe perçoit, le sens interne examine; la conscience fait l'application personnelle, et l'intelligence résout; un organe externe exécute.

20-24. *Cinq Eléments* produits par les cinq particules ou rudiments élémentaires : 1° un fluide éthéré, diffus (*âkâs'a*), occupant l'espace : il a la propriété de l'audibilité (*audibleness*), étant le véhicule du son; dérivé du rudiment sonore ou atome éthéré ; 2° l'air qui est doué des propriétés de l'audibilité et de la tangibilité, étant sensible à l'ouïe et au toucher; dérivé du rudiment tangible ou atome aérien ; 3° le feu qui possède les propriétés de l'audibilité, de la tangibilité et de la couleur, étant sensible à l'ouïe, au toucher et à la vue; dérivé du rudiment colorant, ou atome igné; 4° l'eau qui possède les propriétés de l'audibilité, de la tangibilité, de la couleur et de la saveur, étant sensible à l'ouïe, au toucher, à la vue et au goût; dérivée du rudiment sapide, ou atome aqueux; 5° la terre, qui réunit les propriétés de l'audibilité, de la tangibilité, de la couleur, de la saveur et de l'odeur, étant sensible à l'ouïe, au toucher, à la vue, au goût et à l'odorat; dérivée du rudiment odorifique ou atome terreux.

25. L'*Ame*, nommée *Pouroucha*, *Poumas* ou *Atman* (2), qui n'est ni produite, ni productive. Elle est multiple, individuelle, sensible, éternelle, inaltérable et immatérielle.

---

(1) *Kâr*. 32.—35:

Karan'am trayôdas'avidham tad âharan'adhâran'aprakâs'akaram
Kâryantcha tasya das'adhâhâryam dhâryam prakâs'yam tcha.
Sântah'karan'â buddih' sarvam vichayam avagâhatê yasmât
Tasmât trividham karan'am dvâri dvârân'ivis'êchâni.

(G. P.)

(2) *Pouroucha* et *Poumas* signifient proprement le *mâle*. Le premier est le type primordial de l'humanité; l'être humain personnifié. *Atman* est le nom féminin de l'*âme;* et il est aussi le pronom personnel *soi-même*, de sorte que l'âme est l'*individualité propre*, le *vrai moi* personnifié dans l'*Intelligence immatérielle*. (G. P.)

Le *Sânkhya* théiste reconnaît les mêmes principes, entendant néanmoins par *Pouroucha*, non l'âme individuelle seulement, mais aussi DIEU (IS'WARA), l'ordonnateur du monde.

Ces vingt-cinq Principes sont sommairement mis en contraste dans la *Kârikâ.* « La Nature, racine de tout, n'est « pas production. Sept principes : le GRAND (principe ou le « PRINCIPE intellectuel), et les autres, sont en même temps « productions et productifs. Seize sont productions (impro-« ductives). L'âme n'est ni production ni productive (1). »

On remarquera une étroite analogie entre ce passage et un de ceux qui se présentent au commencement du Traité d'ÉRIGÈNE « *de Divisione Naturæ* », où il distingue ces quatre choses : « Ce qui crée et n'est pas créé; ce qui est « créé et qui crée lui-même ; ce qui est créé et ne crée pas, « et ce qui ne crée ni n'est créé (2). »

Dans plusieurs *Oupanichads* des *Vêdas*, une classification similaire est prescrite, savoir : « Huit principes productifs « et seize productions (3). »

C'est pour contempler la Nature et pour s'en abstraire qu'a lieu l'union de l'âme avec cette Nature; ainsi, le boiteux et l'aveugle se réunissent pour marcher et pour voir (l'un se faisant porter et servant de guide; l'autre guidé et

---

(1) *Kâr*. 3. Voici le *Soûtra :*

Mûla-prakr̆itir avikr̆itir mahadâdyâh' prakr̆itivikr̆itayah' sapta
Chôd'as'akas tu vikârô na prakr̆itir na vikr̆itih' puruchah'.

(2) J. SCOT. ERIG. de Div. nat. l. 9. Voici les propres paroles d'Erigène. « Videtur vero mihi divisio naturæ per quatuor differentias quatuor species « recipere, quarum *prima* est, quæ creat, nec creatur; *secunda*, quæ creatur « et creat; *tertia*, quæ creatur, nec creat; et *quarta* denique quæ neque crea-« tur nec creat. » (Lib. 1.)

Il ajoute, Lib. 3, p. 131. « Sed et prima et quarta species in natura divina « coincidunt; quod natura divina aeque dici possit *creatrix* quæ non *creatur*, « prout est in se ; quam etiam nec *creatrix* nec *creata*, quatenus neque extra « seipsam, ut est infinita, unquam prodit, nec etiam aliquando erat quando in « se et a se ipsa non erat. (G. P.)

(3) *Garbha*, *Pras'na* et *Métrêya Oupanichads*.

servant à la marche). Par cette union de l'Ame et de la Nature s'accomplit la création, c'est-à-dire, le développement de l'Intelligence et des autres principes.

Le désir de l'Ame est la jouissance ou la délivrance. Pour l'un et l'autre objet, elle est primordialement investie d'une Personne subtile, concernant la formation de laquelle le développement des principes ne va pas plus loin que les rudiments élémentaires (1). Cette Personne est composée alors de l'Intelligence, de la Conscience et du *manas*, ainsi que des autres organes et instruments de vie, attachés aux particules ou rudiments élémentaires de cinq sortes. Dix-sept principes entrent donc dans sa composition (2).

---

(1) *Kár.* 40:

Pûrvôtpannam as'aktam niyatam mahadâdisûxmaparyantam
Sansarati nirupabhôgam bhâvairadhivâsitam lingam. ||40|| (G. P.)

(2) *Kap.* 3. 8.

Dans cette doctrine du *Sánkhya* l'âme passe par trois états distincts pour arriver à la *jouissance* et à la *délivrance* qui sont sa fin et ses destinations successives. Le premier *état* est celui de *pure intelligence*, *d'essence immatérielle:* le vingt-cinquième principe de *Kapila* = *état primordial;* le deuxième est celui de son investiture en *personne subtile*, composée des *rudiments élémentaires*, ou des *types intellectuels* des éléments en germe = *corps subtil matériel* imperceptible aux sens, et doué de la plus *puissante élasticité*, de la plus *subtile pénétration*, mais encore incapable de jouissance; le troisième état est celui où l'âme est *revêtue* d'*un corps matériel*, par une espèce de création nommée *tan-mâtra-sarga*, qui est une *transformation palingénésique* qu'elle reçoit par la génération, et dans laquelle elle est capable de jouissance, sans subir la dissolution de ce corps matériel qu'elle a revêtu. Ces trois états ont des analogues dans la philosophie grecque. On pourroit y rapporter l'*âme triple* de Pythagore, au rapport de Diogène Laërce: τὴν δὲ ἀνθρώπου ψυχὴν διαιρεῖσθαι τριχῆ, εἴς τε νοῦν, καὶ φρένας καὶ θυμόν. θυμὸν μὲν εἶναί (φασιν) καὶ ἐν ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ καὶ νοῦν μόνον ἐν ἀνθρώπῳ(*)· εἶναι δὲ τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ καρδίας μέχρι ἐγκεφάλου, καὶ τὸ μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ μέρος αὐτῆς ὑπάρχειν θυμόν, φρένας δὲ καὶ νοῦν, τὰ ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ. (D. L. VIII, § 30). — « Pythagore

(*) L'édition de Henri Estienne et celle de Ménage disent: νοῦν μεν οὖν εἶναι καὶ θυμὸν, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις, φρένας δὲ, μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. D'après cette leçon, le Νοῦς, attribué aux animaux comme à l'homme, serait pris par les Pythagoriciens dans un tout autre sens que par les philosophes de l'école ionienne, entre autres par Anaxagore. Nous ne discuterons pas ici cette question.

Cette Personne, ou forme subtile, nommée *linga*, *linga-s'arîra* ou *soukchma-s'arîra*, est primordiale; elle émane de

---

divise l'âme en *trois* : l'*Intelligence pure*, le *Sentiment*, et les *Passions* (νοῦς, φρήν, θυμός). « Le θυμός, ou l'*Instinct passionnel*, existe également, dit-il, dans les autres animaux; mais le φρὴν et le νοῦς, ou l'*Intelligence pure* et le *sentiment*, n'existent que dans l'homme : le principe de l'âme réside depuis le cœur jusqu'au cerveau, et la partie qui est dans le cœur est celle qui possède les *Passions*, ou l'*Instinct passionnel*; mais le *Sentiment* et l'*Intelligence pure* existent dans le cerveau. »

Platon, au rapport de Cicéron (Tuscul. L. 1.), professait la même doctrine : « Plato triplicem finxit animam, cujus principatum, id est rationem, in « capite, sicut in aræ, posuit : duas partes separare voluit, iram et cupiditatem, « quæ locis disclusit : iram in pectore, cupiditatem inter præcordia locavit. »

L'âme, dans la troisième modification de Kapila, ou à l'état de création rudimentaire composée des particules les plus subtiles de cinq ou de quatre éléments, correspond à l'âme d'Empédokles, qu'il soutenait être formée de tous les éléments : ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν ϛοιχείων πάντων, εἶναι δὲ καὶ ἕκαϛον ψυχὴν τούτων, οὕτω λέγων. (Arist. de Anim., l. 1, cap. 2.) Anaximandre, Anaximène, Diogène d'Appollonie, ont cru que l'âme était un *air subtil*, comme le *linga-s'arîra*, *corps* ou *personne subtile*, de Kapila. Plusieurs Pères de l'Église ont partagé ce sentiment : St. Irénée prétendait que l'âme n'était qu'un souffle, et que les âmes n'étaient *incorporelles* que par comparaison avec les corps grossiers des hommes : « flatus est enim vitæ... Sed incorporales animæ, quantum ad comparationem mortalium corporum... (Iren. L. 9. c. 7. — L. 2. c. 34.) Tertullien prétend aussi dans tous ses ouvrages, que l'âme est corporelle et que la *corporéité* de l'âme brille dans l'Évangile lui-même : *corporalitas animæ in ipso Evangelio relucescit.* » (*Tert.* de *Animâ.*, c. 7.) Il pensait en outre qu'elle était la *forme typique* du corps de l'homme. Tatien, St. Hilaire, St. Ambroise enseignaient tous que l'âme était corporelle : ψυχὴ μὲν οὖν ἡ τῶν ἀνθρώπων πολυμερής ἐϛι, καὶ οὐ μονομερής. Συνετὴ γάρ ἐϛι, ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος. (*Tat. Orat. Adv. Gr.*) — *Nihil est, quod non sit in substantia sua et creatione corporeum*; etc. (St. Hil. sur St. Math.) *Nos autem nihil materialis compositionis immune atque alienum putamus, præter illam solam venerandæ Trinitatis substantiam.* (*Ambr.* de *Abraham.*) Toutefois, l'état primordial de l'âme, dans le système de Kapila, est un état *incorporel*, *immatériel*, qui participe et procède du *Bouddhi*, second principe de ses catégories. Elle ne possède des attributs matériels que pendant la durée de son union avec le corps, union qui est pour elle un état de gêne et d'abaissement. C'est pourquoi l'âme aspire à s'en détacher pour recouvrer son *état de pureté primitive* et se réunir à la grande Ame d'où elle est sortie : c'est ce qui explique l'*ascétisme* de Patandjali et celui d'autres écoles de l'Inde et de la Chine.

(G. P.)

la Nature originelle et résulte du développement primitif ou initial des rudiments de la création. Elle est illimitée : trop subtile pour être restreinte ou fixée (de là elle est nommée *ativâhika*, surpassant le vent en vitesse) ; incapable de jouissance jusqu'à ce qu'elle ait été revêtue d'un corps plus grossier, mais affectée néanmoins par des sentiments.

Le premier produit du développement de la Nature est désigné par le terme de création *rudimentale élémentaire* (*tanmâtra-sarga*).

La notion d'un atome animé semble être une espèce de compromis, entre le dogme raffiné d'une âme immatérielle, et la difficulté qu'un entendement grossier trouve d'atteindre à la compréhension de l'existence individuelle, séparée de la matière.

Le corps plus grossier, dont une Ame est revêtue dans sa personne subtile, pour devenir capable de jouissance, est composé de *cinq éléments*, ou de *quatre*, selon quelques autorités qui excluent le principe éthéré ; ou d'*un* seul qui est la terre, selon d'autres (1). Ce corps plus grossier, communiqué par la génération, est périssable. La personne subtile, ou atome animé, est plus durable ; elle passe par des corps différents qu'elle revêt successivement, comme un acteur se pare de différents costumes pour représenter des personnages différents.

Selon Kapila (2), ainsi que l'interprète son scholiaste, il y a entre ces deux formes ou corps une forme corporelle intermédiaire composée de cinq éléments, mais ténue et raffinée. Elle est nommée *anouchtâna-s'arîra*, et elle est le véhicule de la personne subtile ou atome animé.

C'est cette forme corporelle intermédiaire, plutôt que la subtile personne elle-même qui, dans l'*Yôga-Sâstra* de Patandjali, est conçue s'étendant comme la flamme d'une

---

(1) *Kap.* 3. 16. 18.

(2) *Kâr.* 3. 10. 11.

lampe sur sa mèche, à une petite distance au-dessus du crâne (1).

La création corporelle (*bhautika-sarga*), consistant en âmes investies de corps grossiers, comprend huit ordres d'êtres supérieurs, et cinq d'êtres inférieurs, lesquels, conjointement avec l'homme qui forme une classe à part, constituent quatorze ordres d'êtres distribués en trois mondes, ou classes.

Les huit ordres supérieurs d'êtres portent des appellations familières à la théologie indienne : *Brahmâ*, *Pradjâpatis*, *Indras*, *Pitris*, *Gandharvas*, *Yakchas*, *Râkchasas*, *et Piśâtchas*, dieux ou demi-dieux, démons et mauvais esprits.

Les ordres inférieurs d'êtres sont les quadrupèdes, distingués en deux ordres : les oiseaux, les reptiles, les poissons et les insectes; les végétaux et les substances inorganiques.

En haut est le séjour de la bonté, peuplé par des êtres d'ordres supérieurs : la vertu y prévaut, et par conséquent le bonheur; l'imperfection cependant, si elle s'y trouve, est passagère. En bas est le séjour de l'obscurité ou de l'illusion ; là habitent les êtres d'un ordre inférieur; l'ignorance ou la stupidité y prévaut. Entre ces deux séjours est le monde de l'homme ; la passion y prédomine, accompagnée d'une misère éternelle (2).

Dans ces mondes, l'âme sensible éprouve le mal qui naît de la décadence et de la mort, jusqu'à ce qu'elle soit finalement délivrée de son union avec la personne subtile.

---

(1) Erasistrate (d'après Plutarque, de Placit. Phil., l. 4, c. 5), disait aussi que l'âme était placée dans cette partie du cerveau que l'on nomme *épikranide :* Ἐρασίστρατος περὶ τὴν μήνιγγα τοῦ ἐγκεφάλου, ἣν ἐπικρανίδα λέγει. (G. P.)

(2) Ces *trois catégories* ou ces trois mondes représentent dans l'esprit des Hindous l'empire des *trois qualités* (*trigoun'ani*) dont l'influence y prédomine, et qui ont été caractérisées précédemment. En haut domine la qualité *sattwa*, en bas, la qualité *tama*, et dans la région intermédiaire la qualité mixte *radja ;* qualités qui constituent des natures différentes d'êtres. (G. P.)

Outre la *création corporelle plus grossière*, et la *création subtile* ou *personnelle*, appartenant toutes deux au *monde matériel*, le *Sânkhya* distingue une *création intellectuelle* (*pratyaya-sarga* ou *bhâva-sarga*), qui consiste dans les affections et les facultés de l'*entendement*, lesquelles sont énumérées en *quatre classes* ou *catégories*; comme l'*entravant*, le rendant *incapable*, le *satisfaisant* et le *perfectionnant*; ce qui en forme cinquante espèces.

Les *entraves* ou *obstacles* de l'entendement sont l'*erreur*, l'*opinion présomptueuse*, la *passion*, la *haine*, la *crainte*, qui portent souvent le nom d'*obscurité*, d'*illusion*, d'*extrême illusion*, de *ténèbres* et de *ténèbres profondes*. Ces obstacles sont de nouveau subdivisés en soixante-deux sortes : l'*erreur*, comprenant huit espèces ; l'*illusion*, autant ; l'*extrême illusion*, dix ; les *ténèbres*, dix-huit, et les *ténèbres totales*, le même nombre.

L'*erreur* ou l'*obscurité* prend faussement la Nature irrationnelle, l'Intelligence, la Conscience, ou l'un des cinq atomes élémentaires, pour l'Ame ; et elle imagine que la délivrance consiste à s'absorber dans l'un de ces huit principes générateurs.

L'*opinion présomptueuse*, nommée *illusion*, suppose qu'un pouvoir transcendant dans chacun de ses huit modes, est la délivrance du mal. Ainsi les êtres d'un ordre supérieur, comme *Indra* et les autres dieux, qui possèdent un pouvoir transcendant de toute sorte, s'imaginent que ce pouvoir doit être perpétuel, et qu'ils sont eux-mêmes immortels.

La *passion*, appelée *extrême illusion*, concerne les cinq objets des sens : le son, le tact, la couleur, la saveur et l'odeur; estimés deux fois aussi nombreux que différents dans l'homme et dans les êtres supérieurs.

L'*envie* ou la *haine*, nommée *ténèbres*, a rapport à ces mêmes dix objets des sens, et à l'octuple pouvoir transcendant qui leur fournit les moyens de jouissance.

La *crainte*, nommée *ténèbres totales*, concerne les mêmes dix-huit objets, et elle consiste dans la peur du mal qui

résulterait de leur perte opérée par la mort ou par la privation du pouvoir.

L'*incapacité de l'entendement* qui constitue la seconde classe, comprend vingt-huit espèces; elle naît du défaut ou de la lésion des organes, qui sont au nombre de onze; on ajoute à ces onze sortes les contraires des deux classes qui suivent, contenant, l'une, neuf espèces, et l'autre, huit; en tout, vingt-huit. La surdité, la cécité, la privation du goût, de l'odorat; l'engourdissement, le mutisme, la privation de l'usage des mains, des pieds; la constipation, l'impuissanee et la folie, sont des incapacités qui empêchent l'accomplissement des fonctions.

La *satisfaction* ou la *tranquillité* qui forme la troisième classe, est *interne* ou *externe* : la première (l'interne) est quadruple; la seconde (l'externe) quintuple, savoir : Iʳᵉ Classe, 1° concernant la nature; comme de croire que la connaissance distincte de la Nature est une modification de ce principe lui-même, avec l'attente d'une délivrance immédiate par l'action de cette même Nature; 2° concernant la cause prochaine; comme de croire que des observances ascétiques suffisent pour assurer la délivrance; 3° concernant le temps; comme d'imaginer que la délivrance arrivera elle-même, sans le secours de l'étude; 4° concernant le bonheur; comme de supposer que son obtention dépend de la destinée. IIᵉ Classe. La *tranquillité externe* se rapporte à l'abstinence du plaisir par des motifs temporels, savoir: 1° l'aversion du trouble causé par son acquisition, ou, 2°, par le soin de la conservation de ce plaisir, et 3° la répugnance d'encourir la perte qui en suit inévitablement l'usage, ou 4° la douleur qui menace de succéder à sa jouissance, ou 5° la crainte d'éprouver les effets des mauvaises qualités des objets en en jouissant.

Le *perfectionnement de l'entendement* forme la quatrième classe et comprend huit espèces. La *perfection* consiste dans la préservation du mal; et celui-ci étant triple, sa préservation l'est pareillement : comme l'est aussi la perfection corrélative de l'entendement. Celle-ci est directe. Les cinq

autres espèces sont indirectes; *savoir :* le raisonnement, l'instruction orale, l'étude, le commerce des amis, et la pureté interne et externe (ou, selon une autre interprétation, la libéralité). Tels sont les moyens d'arriver à la perfection.

Le *Sânkhya*, comme les autres systèmes indiens de philosophie, s'engage très-avant dans l'examen de ce qui est appelé les trois qualités (*gouńa*), si le mot *qualité* est ici le sens propre du terme; car le scholiaste de KAPILA l'entend comme signifiant, non la qualité ou l'accident, mais une substance ou modification de la nature, enchaînant l'âme, selon une autre signification de *gouńa*, qui veut dire une *corde* (1).

La première et la plus éminente de ces qualités est la *bonté* (ou l'*essence de l'être*). Elle soulage, éclaire; elle est accompagnée de plaisir et de bonheur; et la vertu prédomine en elle. Dans le feu, elle prévaut; c'est pourquoi la flamme s'élève, et les étincelles volent en haut. Dans l'homme, quand elle y abonde, comme dans les êtres d'un ordre supérieur, elle est la cause de la vertu.

La seconde et moyenne, est la *passion* ou *impétuosité* (2) (*radjas*, ou *têdjas*). Elle est active, tyrannique et variable; accompagnée de mal et de misère. Elle prédomine

---

(1) *Vidjnyân.* sur *Kap.* 1. 60.

(2) Le terme angl. *foulness* ne peut se rendre exactement par un mot français : ce n'est pas *passion*, *souillure*, *impétuosité* en particulier; c'est quelque chose qui tient de ces trois expressions, mais qu'une seule d'entre elles ne pourrait rendre. Le mot sanskrit *radjas* a quelque rapport avec notre mot *rage*, comme impulsion malfaisante et misérable. «Ainsi, comme l'a judicieusement observé M. Abel Rémusat, il paraît bien positif que les trois qualités génératrices doivent être considérées comme des substances, et non comme des attributs, selon les philosophes indiens, lesquels en cette circonstance, comme en plusieurs autres, auront sans doute cédé à cette disposition à convertir en êtres les abstractions; disposition qui est l'écueil où viennent échouer les métaphysiciens les plus subtils, et qui tient à la faiblesse même de notre esprit non moins qu'à l'imperfection de nos idiomes.» (G. P.)

dans l'air; c'est pourquoi le vent a un mouvement transversal. Dans les êtres vivants, elle est la cause du vice.

La troisième et la plus basse, est l'*obscurité* (*tamas*). Elle est pesante et obstructive; accompagnée de chagrin, d'imbécillité et d'illusion. Dans l'eau et la terre, son influence prédomine; c'est pourquoi l'eau et la terre tombent vers le bas (gravitent). Dans les êtres vivants, elle est la cause de la stupidité.

Ces trois qualités ne sont pas de purs accidents de la nature, mais elles appartiennent à son *essence*, et entrent dans sa *composition*. « Nous parlons des qualités de la nature, comme nous le faisons des arbres d'une forêt, » disent les *Sânkhyas* (1). Dans les *Vêdas*, elles sont présentées comme étant des modifications successives l'une de l'autre: « Tout était *obscurité:* IL commanda un changement; l'*obscurité* (ou l'*ignorance*, *tamas*) prit la teinte de la *passion* ou de l'*impétuosité* (*radjas*), et celle-ci ayant reçu de nouveau un commandement, revêtit la forme de la *bonté* (*sattva*). »

Elles coopèrent à un même dessein, par l'union des contraires: comme une lampe à la clarté de laquelle concourent l'huile, la mèche et la flamme (2), trois substances ennemies et contraires.

En prenant les trois qualités qui modifient la nature pour des principes ou catégories, le nombre ci-dessus énuméré est élevé à vingt-huit, comme il y a été maintenu par quelques auteurs (3).

A l'*entendement*, ou *intellect*, appartiennent huit modes, effets ou propriétés; quatre participant de la *bonté*, nommément: la *vertu*, la *connaissance*, le *calme* des *sens* ou des *passions*, et la *puissance;* et quatre qui sont l'opposé de ceux-ci, et qui participent de l'*obscurité*, savoir: le *péché*, l'*erreur*, l'*incontinence* et l'*impuissance*.

---

(1) *Sânkhya-Sâra*.

(2) *Kâr.* 13.

(3) *Vidjnyâna-bikchou* dans le *Sânkhya-sâra* et le *Kapila-bhâchya*.

La *vertu* signifie ici *mérite moral* ou *religieux*. — La *connaissance* est extérieure ou intérieure, c'est-à-dire, temporelle ou spirituelle. La connaissance spirituelle ou intérieure distingue l'âme de la nature, et opère sa délivrance du mal. La connaissance extérieure ou temporelle comprend la sainte Écriture, et toute science, excepté la connaissance de soi-même.

Le *calme* des *sens* (ou l'*impassibilité*) est pareillement extérieur ou intérieur, comme procédant d'un motif temporel: l'aversion du trouble; ou d'une impulsion spirituelle: la conviction que la nature est un songe, une pure jonglerie, une illusion.

La *force*, ou *puissance*, est octuple : elle consiste dans la faculté de se réduire à une forme si petite, qu'elle puisse traverser tous les autres corps; ou de se grandir dans un corps gigantesque; de se donner une si grande subtilité (que l'on puisse s'élever sur un rayon lumineux jusqu'à l'orbe solaire); ou de posséder une portée illimitée d'organes (comme de toucher la lune du bout du doigt); une volonté irrésistible (par exemple, plonger dans la terre aussi aisément que dans l'eau); la domination sur toutes les créatures animées ou inanimées; la faculté de changer le cours de la nature, et l'aptitude pour accomplir tout ce qui est l'objet des désirs.

L'idée qu'un tel pouvoir transcendant peut s'obtenir par l'homme en cette vie, n'est pas particulière à la secte *Sánkhya*. Elle prévaut généralement parmi les *Hindous*, et devient une croyance à la magie. Un *Yôguî* que l'on présume avoir acquis de semblables facultés, est, dans l'acception vulgaire, un sorcier, et il est ainsi représenté dans beaucoup de drames et de contes populaires.

Un des quatre chapitres du *Yôga-Sâstra* de Patandjali (le troisième) se rapporte presque exclusivement à ce sujet, dont il tire même son titre. Il est plein de directions pour des exercices de l'âme et du corps, consistant en une méditation profonde sur des sujets spéciaux, accompagnée de la suppression du souffle, et de la gêne des sens, en

maintenant avec rigidité des postures prescrites. Par de semblables exercices, l'adepte acquiert la connaissance de toutes les choses passées et futures, éloignées ou cachées; il devine les pensées des autres, acquiert la force d'un éléphant, le courage d'un lion, et la vitesse du vent. Il vole dans l'air, il flotte dans l'eau, plonge dans la terre, contemple tous les mondes d'un regard, et accomplit d'autres actions étranges (1).

---

(1) Au premier abord, ces singulières doctrines de l'école *Sânkhya* de PATANDJALI, que l'on retrouve dans le *Tao-te-King* de 老子 LAO-TSEU le fondateur en Chine de la doctrine du 道 *Tao*, qui a tant d'analogie, comme nous le montrerons ailleurs, avec celle de PATANDJALI; au premier abord, disons-nous, ces doctrines paraissent aussi absurdes qu'extravagantes. Mais en réfléchissant mieux, on est surpris de trouver en elles, simplement sous d'autres formes, les doctrines modernes encore contestées des phénomènes magnétiques incontestables. Ce pouvoir transcendant du YOGUÎ a tant d'analogie avec celui du MAGNÉTISÉ, qu'il n'y a de différence que du plus ou du moins d'excitations cérébrales, et l'état du *yoguisme* le plus parfait est celui où l'individu possède le plus haut degré de puissance, c'est-à-dire l'état *extatique;* degré où le MAGNÉTISÉ et le YOGUÎ possèdent la faculté *de voir à travers les corps opaques et de deviner la pensée d'autrui;* faculté que les poètes indiens attribuent à un grand nombre de leurs religieux ou anachorètes ascétiques. (Voy. le *Mahâ-bhârata*, le *Ramâyana,* etc.) La philosophie ne doit pas dédaigner ces faits *anormaux*, il est vrai, mais qui n'en sont pas moins des *faits*, dus sans doute à l'action d'un élément *invisible*, *impondérable*, *éminemment élastique*, comme le *fluide électrique* ou le *fluide magnétique* des corps aimantés, ou même, comme la force d'*attraction* et de *répulsion* des corps, laquelle n'est que la force plus ou moins grande d'*adhésion* ou de *séparation* qui existe dans toute la nature. Le YOGUÎ et le MAGNÉTISÉ, dans leur état de *surexcitation cérébrale*, ne diffèrent pas plus du *poète* et de l'*orateur inspirés*, que ceux-ci ne diffèrent de l'homme dont tous les organes sont dans le calme le plus parfait, l'inertie la plus complète. Et il ne serait peut-être pas déraisonnable d'*induire*, avec M. le baron MASSIAS, que « l'agran« dissement futur de notre être, dont ne parle qu'avec un sourire moqueur « une fausse ou mesquine philosophie, le perfectionnement progressif de nos « facultés dans une série d'existences dont celles-ci n'est que le prélude et le no« viciat, est un fait dont la possibilité est démontrée par la clairvoyance phy« sique et morale des somnambules, surpassant de beaucoup celle de l'état de « veille. » (Traité de philosophie-psyc. phys., p. 446.) (G. P.)

Mais ni le pouvoir, quelque transcendant qu'il soit, ni le calme des sens, ni la vertu, tant méritoire soit-elle, ne suffisent pas pour obtenir la béatitude. Ils servent seulement à préparer l'Ame pour cette contemplation absorbée, par laquelle le grand œuvre de la délivrance doit être accompli.

Le mode le plus prompt d'obtenir la béatitude, dans la contemplation absorbée, est la dévotion à DIEU; elle consiste dans la répétition murmurée de son nom mystique, la syllabe OM, en méditant en même temps sur sa signification (1). C'est ce qui constitue la dévotion efficace par laquelle la divinité rendue propice accorde aux vœux et aux prières le bien que l'on demande; levant tous les obstacles et faisant naître un sentiment intérieur qui prépare l'Ame pour sa délivrance (2).

« DIEU, IS'WARA, le suprême ordonnateur, d'après PA-« TANDJALI (3), est une Ame (ou Esprit) distincte des autres « Ames; inaffectée par les maux qui affligent celles-ci, « indifférente aux bonnes et aux mauvaises actions et à « leurs conséquences, aux rêves et aux pensées éphé-« mères. En lui réside la plus profonde omniscience. Il » est l'instituteur des premiers êtres créés (les divinités « de la mythologie); lui-même est infini, et non limité par « le temps. »

KAPILA, d'un autre côté, nie un IS'WARA gouvernant le monde par sa volonté; il allègue qu'il n'y a point de preuve de l'existence de DIEU, car cette existence n'est ni *perçue* par les sens, ni *induite* par le raisonnement, ni même *révélée* (4). Il reconnaît toutefois un être procédant de la

(1) Voir les lois de *Manou*. 2[e] Lecture. (G. P.)

(2) Les trois paragraphes précédents se rapportent sans doute uniquement à la doctrine de PATANDJALI, et non à celle de KAPILA; car celui-ci, niant l'existence d'un Dieu suprême indépendant de la matière, ne peut pas prescrire la *contemplation* et la *dévotion* religieuse, dans l'articulation de la syllabe sacrée OM, à moins de considérer la nature elle-même ou la puissance active qui réside en elle, comme digne du culte religieux. (G. P.)

(3) *Yóga-s'âstra*, 1, 23—24, et 26—29.

(4) *Kap.* 1, 91—98; 3, 52—55, 5, 2—12; et 6, 64—78. V. p. 13-14.

Nature, être qui est l'Intelligence absolue, la source de toutes les intelligence individuelles, et l'origine des autres existences successivement produites et développées (1). Il affirme expressément « que la vérité d'un tel Is'wara (ou Dieu) est démontrée (2). » « Cet Is'wara est le créateur des

---

(1) L'école d'Ionie a professé à peu près la même doctrine. « Les philosophes de cette école, dit *Buhle*, crurent trouver la cause de la forme des phénomènes naturels dans une force inhérente à la matière dont elle constitue en quelque sorte l'âme, ou le principe de la vie. » Mais si les philosophes de l'école d'Ionie représentent les doctrines du *Sânkhya* de Kapila, les philosophes de l'école d'Élée représentent aussi exactement celles de Patandjali La définition que Xénophane donne de Dieu, dans les fragments qui nous restent de son *Poème sur la Nature*, répond à celle du philosophe indien.

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιςος,
Οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος, οὐδὲ νόημα.
Οὖλος μὲν γὰρ ὁρᾷ, οὖλος νοεῖ, οὖλος ἀκούει·
Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

» Un seul Dieu supérieur aux dieux et aux hommes,
« Et qui n'est semblable aux mortels ni par sa forme, ni par l'intelligence;
« Il voit tout entier, il pense tout entier, il entend tout entier;
« Mais, en outre, sans fatigue d'intelligence, il dirige tout par la pensée. »
(Voy. Brandis, *Com. Eleat.* Cousin, *Nouv. Fragm.*)

L'idée que donne Parménide de son Être infini dans son *Poème sur la Nature* a beaucoup d'anologie avec la description de Patandjali :

Πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐςιν
Οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεςον·
Οὐδέ ποτ' ἦν, οὐδ' ἔςαι, ἐπεὶ νῦν ἐςιν ὁμοῦ πᾶν.
(V. 60, 61, 62, Ed. Brandis.)

« On peut donner beaucoup de preuves de l'existence de cet Être, comme d'être inoréé et impérissable,
« D'être tout et d'une même nature, d'être immobile ou immuable et sans fin;
« Il ne fut jamais, et il ne sera pas, puisque maintenant il est tout ensemble. »

Il y a d'autant plus d'analogie entre Parménide et Patandjali que les conséquences des doctrines de *tous deux* sont un vaste *idéalisme* qui va jusqu'à la *négation* du monde matériel. D'où l'on peut conclure que l'*école Ionienne* jusqu'à ses derniers développements représente le *Sânkhya* de Kapila, et l'*école* d'*Élée*, le *Sânkhya* de Patandjali, autant que les temps et les lieux permettent de le supposer. Le *Bhagavad-gîtâ*, monument *patandjali* et *vêdantin*, offre plus d'une preuve de cette proposition. (G. P.)

(2) *Kap.* 3, 55.

« mondes, dans le sens qu'il vient d'attacher à la création ; « car, dit-il, l'existence des effets dépend de la *Con-* « *science*, non d'ISWARA ; et tout le reste procède du grand « principe, l'*Intelligence* (1). » Cependant cet être est limité : il a un commencement et une fin ; il date du grand développement de l'univers, pour se terminer avec la consommation de toutes choses. Mais un être infini, créateur et gouverneur de l'univers par sa volition, KAPILA le nie positivement (2). « Détaché de la Nature, par « conséquent inaffecté par la Conscience et les autres liens « de la Nature, cet être n'aurait eu aucun motif de créer ; en-« chaîné par la Nature, il n'aurait pas été capable de création. « Un gouvernement quelconque requiert la proximité des « objets gouvernés, comme l'acier attiré par l'aimant ; et « de cette manière, c'est par la proximité que les âmes vi-« vantes gouvernent les corps individuels, rendus brillants « par l'animation, comme l'acier par la chaleur. »

Les passages d'autorité reconnue, dans lesquels DIEU est nommé, se rapportent, selon KAPILA et ses sectateurs, soit à une âme délivrée, soit à une divinité mythologique, soit à cet être supérieur, mais non suprême, que la mythologie place au centre de l'œuf du monde.

Telle est la différence essentielle et caractéristique du *Sânkhya* athée de KAPILA, et du *Sânkhya* théiste de PATANDJALI.

Ils diffèrent dans des matières moins importantes, non sur des points de doctrine, mais dans le degré de valeur que les exercices extérieurs, des raisonnements abstrus et l'étude possèdent comme préparations requises de la contemplation absorbée. L'*Yôga-sâstra* de PATANDJALI s'occupe d'exercices de dévotion et d'abstractions mentales pour subjuguer le corps et l'esprit. KAPILA est plus engagé dans les investigations des principes et dans les raisonnements qui les concernent. L'un est plus mystique et plus

(1) *Kap.* 6, 65 et 66. Voy. le 2e Principe, p. 17.
(2) *Kap.* 1.

fanatique. L'autre approche davantage de l'investigation philosophique, quoiqu'il se méprenne dans ses conclusions.

La manière par laquelle la connaissance de ces principes ou catégories, que reconnaissent les *Sânkhyas*, peut être acquise, est développée dans la *Kârikâ* : « La connaissance des objets sensibles s'acquiert par la *perception*. « C'est par l'*induction* ou le *raisonnement* que la connaissance des choses qui surpassent les sens peut être obtenue. « Et une vérité, qui ne peut être ni directement perçue, ni « induite par le raisonnement, est conclue de la *révélation*. Les choses peuvent être imperceptibles ou imperçues, pour diverses causes : la distance, la proximité, « la petitesse, la confusion, leur soustraction à la vue, la « prédominance d'autres matières, le défaut des organes, « ou l'inattention. C'est la subtilité de la Nature, et non « pas la non-existence de ce principe originel, qui fait « qu'elle n'est point perçue par les sens, mais induite de ses « effets. L'Intelligence et les autres principes qui en dérivent sont des effets : de là le premier principe en est conclu leur cause, analogue, sous quelques rapports, mais « sous d'autres, dissemblable (1).

L'effet subsiste antécédemment à l'opération de la cause, est une maxime qui ressemble beaucoup à cet ancien axiome que *rien ne vient de rien* (*e nihilo nihil fit*); car c'est de la cause matérielle, non de la cause efficiente, qu'il est ici parlé.

Les raisons alléguées par les *Sânkhyas* (2) sont que :

---

(1) *Kâr.* 6, 8.

Sâmânyatas tu drichṭ'âd atîn'driyân'âm pratîtir anumânât
Tasmâd api tchâsiddham parôkcham âptâgamât siddham ||6||
Atidûrât sâmîpyâd indriyaghâtân manô navasthânât
Sâoxmyâd vyavadhânâd abhibhavât samânâbhihârâtch tcha ||7||
Sâoxmyât tad anupalabdhir nâbhâvât kâryatas tad upalabdhêh
Tatch tcha mahadâdi kâryam prakriti virûpam svarûpam tcha ||8||

(2) *Kâr.* 9. — Voici le texte sanskrit de ce passage important :

Asad akâran'ât upâdânagrahan'ât sarva sambhavâbhâvât
Śaktasya ś'akyakaran'ât kâran'abhâvâtch tcha sat kâryam ||9||

« *Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible* « *d'une cause, recevoir l'existence :* » c'est-à-dire, que les effets sont émis plutôt que produits. L'huile est dans la semence du *sésamoum* avant qu'elle en soit exprimée ; le ris est dans la cosse avant qu'il en soit extrait ; le lait est dans la mamelle avant d'en être tiré. Les matériaux qui sont propres pour concourir à un but sont choisis dans ce dessein. Le lait, non l'eau, est pris pour faire du fromage. « Toute chose n'est pas possible par tous les moyens. » On peut faire avec de la laine filée du drap, et non de la poterie. Tout ce qui se fait ne peut se faire qu'avec ce qui est compétent « La nature de la cause et de l'effet est la même. » Une pièce de drap ne peut pas essentiellement différer de la laine avec laquelle il a été tissu, comme un bœuf diffère essentiellement d'un cheval.

Il est une cause générale qui ne peut être distinguée (1). Cette proposition est appuyée par divers arguments. *Les objets spécifiques sont bornés ou finis ;* ils sont nombreux et non universels : il doit donc y avoir une cause simple qui pénètre tout (2). Un autre argument est tiré de l'affinité : l'*homogénéité indique une cause.* Un pièce de vaisselle de terre implique une quantité d'argile avec laquelle elle ait été faite ; une couronne d'or présuppose une masse d'or avec laquelle elle ait été fabriquée ; en voyant un novice rigide-

---

Ces vers sont aussi célèbres dans l'Inde que le οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος d'Épicure, qu'avait déja professé l'école sensualiste d'Ionie, et que Lucrèce a reproduit dans ce vers : *Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam.* A défaut de toute autre analogie, ce principe seul suffirait pour assimiler l'école de Kapila à l'école d'Ionie continuée par Épicure, et que Lucrèce et Perse popularisèrent dans Rome. On est obligé de reconnaître que ce principe est depuis bien long-temps admis dans la philosophie, puisqu'il appartient à la plus ancienne école de l'Inde. (G. P.)

(1) *Kâr.* 15, 16.

Bêdânâm parimân'ât samanvayât saktitah'pravrïttês tcha
Kâran'akâryavibhâgât avibhâgâd vais'varûpasya. ||15||
Kâran'am asty avyaktam pravartatê trigunatah' samudayâtch tcha
Parin'amatah' salilavat pratipratigun'âs'rayavis'êchât ||16||

(2) Qui leur serve de lien, à cause de l'*inséparabilité* du tout. (G. P.)

ment sobre, on peut conclure sans hésiter, dit le scholiaste, que ses parents sont de la caste sacerdotale. Donc il doit y avoir une cause qui ait de l'affinité avec les effets qui sont vus. Une autre raison est : l'*existence des effets par le moyen de l'énergie efficiente ;* il doit y avoir une cause adéquate aux effets. Le grand argument des *Sânkhyas* sur ce point, c'est *la sortie, ou l'émission d'effets par la cause et la réunion de l'univers.* Le type de cet argument est *la tortue qui fait sortir ses membres de son écaille et les y fait rentrer de nouveau.* Ainsi, à la destruction générale, ou à la consommation de toutes choses, ayant lieu à une période déterminée, les cinq éléments : la terre, l'eau, le feu, l'air, et l'éther, qui constituent les trois mondes, sont repliés dans un ordre inverse de celui dans lequel ils sont sortis des Principes primitifs, rentrant peu à peu dans leur première cause, le Principe primordial et indistinctible, qui est la Nature (1).

Cette première Cause opère par le moyen des trois qualités : la *bonté*, la *passion* ou l'*impétuosité*, et l'*obscurité*. Elle agit ainsi par mélange, comme la jonction de trois rivières forme un fleuve, le Gange, par exemple ; ou comme une peinture est le résultat du mélange des cou-

---

(1) Anaximandre, le second chef de l'école d'Ionie, professait la même doctrine : Ἀναξίμανδρος δὲ ὁ Μιλήσιός φησι, τῶν ὄντων τὴν ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον (*moûlaprakriti*) ; ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι, καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι· διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι εἰς τὸ ἐξ οὗ γίνεται. « Mais Anaximandre le Milésien a dit que le principe des choses était l'*infini* (la matière infinie), puisque tous les êtres procèdent de lui, et que tous périssent ou s'absorbent en lui. C'est pourquoi il naît des mondes à l'infini, et ils se dissolvent ou périssent de nouveau dans celui d'où ils sont nés. »

(Plut. de Placit. Phil., l. 1, c. 3.)

Ce dogme, qui est commun à toutes les écoles de philosophie, se retrouve aussi dans Empédocle le pythagoricien :

Ἧι δὲ πάλιν διαφύντος ἑνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
Τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὔ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
Ἧι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
Ταύτῃ δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητα κατὰ κύκλον.

(Empéd. fragm. Ed. Peyron., pag. 55.) (G. P.

leurs. Elle opère aussi par *modification;* comme l'eau tombée d'un nuage, absorbée par les racines des plantes, et portée dans le fruit, acquiert une saveur spéciale, ainsi différents objets sont diversifiés par l'influence de qualités respectives. Ainsi d'une *Cause primordiale*, qui est la Nature, naissent *trois mondes dissemblables*, observe le scholiaste, *peuplés par des dieux qui jouissent du bonheur;* par *des hommes* qui *subissent la souffrance;* par des *animaux inférieurs*, *frappés de stupidité.* Cela est dû à la prédominance de qualités particulières. Dans les dieux, la *bonté* prévaut; la *passion* ou l'*impétuosité*, et l'*obscurité* leur sont étrangères; et c'est pourquoi les dieux sont suprêmement heureux. Dans l'homme, la *passion* ou l'*impétuosité* prévaut; la *bonté* et l'*obscurité* lui sont étrangères; c'est pourquoi l'homme est éminemment misérable. Dans les animaux, l'*obscurité* prédomine; la *bonté* et la *passion* sont absentes; c'est pourquoi les animaux sont extrêmement stupides.

L'existence de l'*Ame* est démontrée par plusieurs arguments : (1) « L'assemblage d'objets sensibles est pour l'usage d'un autre être qui leur est étranger, » comme un lit est destiné pour dormir, une chaise pour s'asseoir; ce sujet étranger qui en fait usage doit être un être sensitif, et cet être sensitif est l'*Ame.*

Le contraire (*the converse*, sanskr. *viparyaya*) des objets sensibles qui sont revêtus des trois qualités : la *bonté*, la *passion* et l'*obscurité*, objets confus, communs, inanimés et générateurs, doit exister dénué des (trois) qualités; non confus, et ainsi de suite; et ce principe c'est l'*Ame.* « Il doit y avoir une Intelligence directrice, » comme il y a un conducteur à un char : l'Intelligence directrice de la matière inanimée, c'est l'*Ame.* « Il doit y avoir un (être) pour jouir de ce qui est formé pour la jouissance; cet être en est un spectateur, un témoin; ce spectateur, c'est l'*Ame.* « Il y a une tendance à l'abstraction : » le sage et celui qui ne

(1) Sanghâtapararthavât trigun'âdiviparyayâd adicht'ânât Puruchô'sti bhòktrïbhâvât kaivalyârtham pravrittês tcha. ‖17‖

l'est pas désirent également la fin des vicissitudes ; les livres sacrés et les grands sages aspirent à cette consommation, l'extinction finale et absolue de toutes sortes de peines : il doit donc y avoir un être capable d'abstraction, essentiellement détaché du plaisir, de la peine et de l'illusion ; et cet être, c'est l'*Ame.*

Il n'y a pas une seule âme pour tous les corps, comme un seul fil qui contient des perles, mais une âme séparée pour chaque corps particulier. « La *multiplicité des Ames* » est prouvée par les arguments suivants (1) : « La naissance, la mort et les instruments de la vie sont assignés à chacun en particulier : » si une *seule Ame* animait tous les corps, une créature étant née, toutes seraient nées en même temps ; une créature mourant, toutes mourraient ; une étant aveugle, ou sourde, ou muette, toutes seraient aveugles, sourdes ou muettes, l'une voyant, toutes verraient ; l'une entendant, toutes entendraient ; l'une parlant, toutes parleraient. La *naissance* est l'*union de l'Ame* avec les *instruments de la vie*, c'est-à-dire, l'*Intelligence*, la *Conscience*, le *Sentiment* et les *Organes corporels ;* ce n'est pas une *modification* de l'âme, car l'âme est inaltérable. La *mort* est l'*abandon* de ces instruments par l'âme, non son *extinction* ; car elle est *impérissable.* L'*Ame* est donc *multiple.* « Les occupations ne sont pas en même temps et universel« lement les mêmes. » Si une seule âme animait tous les êtres, alors tous les corps seraient mus par la même influence ; mais il n'en est pas ainsi : quelques-uns sont engagés dans la vertu, d'autres dans le vice ; quelques-uns mettent un frein à leurs passions, d'autres leur cèdent ; quelques-uns sont enveloppés dans l'erreur, d'autres cherchent la science : par conséquent les *Ames* sont *nombreuses.* « Les qualités affectent différemment. » L'un est heureux, l'autre est misérable, un autre stupide. Les dieux sont toujours heureux, l'homme toujours malheureux ; les animaux

(1) Djanmamaran'ak̦ran'ânâm pratiniyamâd ayugapat pravrittês' tcha Puruchababutvam siddham traigun'yaviparyayâtch tchaiva ‖18‖

inférieurs toujours stupides. S'il n'y avait qu'*une seule Ame*, *tous* les êtres vivants seraient *semblables*.

Les attributs des divers principes, matériels ou immatériels, distincts et indistincts, perceptibles ou non perceptibles, sont comparés et mis en contraste. *Un principe distinct*, comme il est affirmé dans les *Sânkhyas* (1), *peut avoir une cause :* il est *inéternel*, *inconstant*, tantôt *visible*, tantôt *invisible ;* il est *impénétrant*, ne se répandant point dans toutes choses ; car l'effet est possédé avec sa cause, non la cause avec son effet; *il est passible* et *changeant*, passant d'un corps à un autre; *il est multiple*, car il y a autant d'esprits, d'intelligences, etc., qu'il y a d'âmes animant les corps; *il est supporté*, car il repose sur sa cause; *il peut être enveloppé*, car il plonge dans un autre, et ils s'impliquent mutuellement; *il est composé*, car il consiste en parties, ou qualités, comme le son, le goût, l'odeur, etc.; *il est gouverné*, ou dépendant de la volonté d'un autre.

Le *principe indistinct* est le contraire sous tous ces rapports ; il est *sans cause*, *éternel*, *pénétrant tout*, *immuable*, *impassible*, *simple*, comme étant la seule cause des trois ordres d'êtres; *insupporté* (car il repose sur lui-même); *inenveloppable* (ne se plongeant point, ni n'impliquant rien); *incomposé*, n'étant formé d'aucunes parties, *se gouvernant lui-même*.

Les principes *distincts*, comme le principe *indistinct*, possèdent les trois qualités de *bonté*, de *passion* et d'*obscurité*; l'un (la Nature) les ayant de droit, comme sa forme ou ses propriétés; les autres, parce qu'ils sont ses effets, comme une laine noire fait un tissu noir. Ils sont *non-distinguants* ou *non-distingues*, ne distinguant point une qualité d'une autre, et confondant la Nature avec les qualités; car

---

(1) *Kâr.* 10, 11:

Hêtumad anityam avyâpi sakriyam anêkam as'ritam lingam
Sâvayavam paratantram vyaktam viparitam avyaktam. || 10 ||
Trigun'am avivêki vichayah' sâmânyam atchêtanam prasavadharmi
Vyaktam tathâ pradhânam tadviparitas tathâ tcha pumân. || 11 ||

la Nature n'est point distincte d'elle-même, et les qualités n'en sont point séparées. Ils sont des *objets* de conception et de jouissance pour chaque âme; en dehors de la connaissance distinctive, mais soumis à celle-ci. Ils sont *communs;* ainsi qu'un ustensile ou une courtisane. Ils sont *irrationnels* ou *non-sentants*, insouciants de peine ou de plaisir; comme d'une masse insensible d'argile est formé un vase de terre insensible. Ils sont *générateurs*, l'un produisant l'autre, la *Nature* donnant naissance à l'*Intelligence*, et l'*Intelligence* à la *Conscience*, et ainsi de suite.

L'*Ame*, au contraire, est dénuée de qualités; elle est distinctive; elle n'est pas un objet de jouissance; elle est spéciale ou particulière; elle est sensitive, capable de peine et de plaisir; ingénératrice, car elle ne donne naissance à aucun être.

Sous ces rapports, elle diffère de tous les autres principes; elle est conforme, sur certains points, au principe *indistinct*, et elle diffère des principes *distincts;* elle s'accorde, sur un seul point, avec ceux-ci, et diffère de l'autre: car elle n'est point *unique*, mais au contraire *multiple;* et elle est *sans cause*, *éternelle*, *pénétrante*, *immuable*, *sans support*, *n'impliquant rien*, *incomposée* (étant sans parties), *gouvernée par elle-même.*

Les attributs des principes perceptibles, distincts, et du principe indistinct, indéfini, sont considérés comme prouvés (1) par l'influence des trois qualités en un exemple, et leur absence dans le contraire (*viparyaya*), ensuite par la conformité de la cause avec l'effet: argument fréquemment employé. Il concerne la cause matérielle, non la cause efficiente.

Du contraste qui existe entre l'Ame et les autres principes, il suit, comme la *Kârikâ* l'affirme (2): « Que l'Ame

---

(1) *Kâr.* 14.
Avivêkyâdih' siddhas traigun'yât tadviparyayâbhâvât
Kâran'agun'âtmakatvât kâryasyâvyaktam api siddham ||14||

(2) *Kâr.* 19, 20.
Tasmâtch tcha viparyâsât siddham sâxitvam asya puruchasya

« est un témoin, un spectateur, un assistant, qu'elle est « solitaire et passive. C'est pourquoi, par la raison de son « union avec elle, le corps insensible semble sensible; « et, quoique les qualités soient actives, l'étranger (l'âme) » paraît comme l'agent. »

« Quoique inanimée, la Nature remplit la fonctionde pré- « parer l'âme pour sa délivrance, de même que la destina- « tion du lait, substance inintelligente, est de nourrir le « veau (1). »

La Nature est assimilée à une danseuse, se montrant elle-même à l'Ame, comme à une assemblée, et s'exposant sans honte aux regards avides du spectateur. « Elle se « retire, cependant, lorsqu'elle s'est suffisamment montrée. « Elle agit ainsi, parce qu'elle a été vue; le spectateur se « retire, parce qu'il l'a contemplée. Dès lors le monde « n'est plus utile, quoique l'union de l'Ame et de la Nature « subsiste encore (2). »

Par l'acquisition de la science spirituelle, au moyen de l'étude des principes, on apprend la *vérité définitive*, *incontestable*, *unique*; ainsi la *Kârikâ* déclare que : « ni JE SUIS, ni quelque chose qui soit MIEN, ni MOI n'existent; » (Neither I AM, nor is aught MINE, nor I exist.) (3).

Kaivalyam mâdhyasthyam dracht'ritvam akartribhâvas'tcha ||19||
Tasmât tatsanyôgâd atchêtanam tchêtanâvad iva lingam
Gun'akartritvê tcha tathâ kartaiva bhavaty udâsinah' ||20||

(1) *Kâr.* 57.

(2) *Kâr.* 59, 61, 66.

Rangasya dars'ayitvâ nivartatê yathâ narttakî nrityât
Puruchasya tathâ mê înam prakâs'ya nivarttatê prâkritih' ||59||
Prakritih' sukumârataram na kintchid astîti matir bhavati
Yâ dricht'âsmîti punar na dars'anam upaiti puruchasya ||61||
Dricht'â mayaity upaixaka êkô dricht'âham ity uparamatyanyâ
Sati sanyôgê'pi tayôh' prayôdjanam nâsti sargasya ||66||

(3) *Kâr.* 64.

Evam tatvâbhyâsân nâsmi na mê nâham ity aparis'êcham
Aviparyayâd vis'uddham kaivalam utpadyatê djnânam ||64||

Voilà le plus extraordinaire de tous les principes ou axiomes de la Kârikâ :

« Tout ce qui passe dans la Conscience, dans l'Intelligence est reflété par l'Ame, comme une image qui ne souille point le cristal, mais qui ne lui appartient pas. Possédant cette connaissance d'elle-même, l'Ame contemple à loisir l aNature, privée par là des changements générateurs, et exclue par conséquent de toute autre forme et effet de l'Intelligence, excepté seulement cette connaissance spirituelle (1). »

« Cependant l'Ame reste unie au corps, comme la roue du potier continue de tourner, après que le vase a été façonné, par le résultat de la force d'impulsion qui lui a été donnée précédemment. Quand la séparation de l'Ame et de sa forme corporelle s'exécute enfin, et que la Nature cesse pour elle, alors la délivrance absolue et définitive est accomplie (2). »

« Ainsi, conclut la *Kârikâ*, cette connaissance abstraite, adaptée à l'Ame, dans laquelle l'origine, la durée et la fin des êtres sont considérées, a été expliquée à fond par le grand saint, le sage qui l'enseigna avec compassion à

Il signifie mot à mot en latin :

Sic principiorum-studio : *Non sum*, *non mei*, *non ego ;* ita absolutam,
Omnium-contradictionum expurgatam, abstractam invenitur scientiam.

Jamais le scepticisme dogmatique n'a été formulé d'une manière aussi rigoureuse par *Arkésilas*, *Karnéade*, *Chrysippe* ou *Sextus Empiricus*. Si les vers de la *Kârikâ* qui renferment cette proposition n'étaient pas sous nos yeux, nous serions tentés de suspecter l'admirable fidélité de l'exposition de M. Colebrooke. Mais on n'en est pas moins étonné de voir cet axiome jeté ainsi à l'improviste, dans la *Kârikâ*, sans y être amené par des prémisses, et détruisant ainsi d'un seul coup tout le système même du *Sânkhya* qui repose sur l'*existence admise* au moins d'un sujet quelconque. (G. P.)

(1) *Kâr.* 65.

Têna nivritta prasavâmarthavasât saptarûpavinivrittâm
Prakŕitim pas'yati puruchah' prêxakavad avasthitah' susthah' ||65||

(2) *Kâr.* 67.

Samyag djnânâdhigamâd dharmâdinâm akâran'aprâptâo
Tichthati sânskâravas'âtch tchakrabhramivaddhritas'arîrah' ||67||

ASOURI qui la communiqua à PANTCHAS'IKHA ; et par lui elle fut enseignée au genre humain (1). »

---

(1) *Kap.* 69, 70.

Paramârtham djnanam idam guhyam paramarchin'â samâkhyâtam
Sthityutpatti pralayâs'tchintyantê yatra bhûtânâm ||69||
Etat pavitramagryam munir A'surayê'nukampayâ pradadâo
A'surir api Pantchas'ikhâya têna tcha bahudhâkritam tantram ||70||

La *Sânkhya-Kârikâ*, ou, vers rémémoratifs du système *Sânkhya* de KAPILA, se termine par les deux distiques suivants :

S'ichyaparamparayâgatam Is'varakrichn'êna tchaetad
Sanxiptamâryamatinâ samyag vidjnâya siddhântam âryabhih' ||71||

Saptatyâtcha khalu yê arthâ kritsnasyâsya chacht'itantrasya
Akhyâyikâ virahitâh' paravâdavivardjitas'tchâpi. ||72||

« Cette doctrine, transmise par une suite non interrompue de disciples, et démontrée jusqu'à l'évidence, a été abrégée et mise en vers du mètre *Arya*, par IS'VARA-KRICHN'A.

« En effet, ces choses, qui sont contenues dans les 70 distiques précédents, constituent la doctrine complète des soixante (Principes), après en avoir retranché les récits explicatifs et les recherches de controverse. » (*Voy.* pag. 6.)

(G. P.)

ESSAIS

SUR

LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS.

IIᵉ ESSAI. — SYSTÈMES NYA'YA ET VAIS'ÊCHI'KA.

INTRODUCTION.

Le *Sânkhya* théiste ainsi que le *Sânkhya* athée ont été examinés dans l'Essai précédent. Le sujet du présent sera la philosophie dialectique de Gôtama, et la philosophie atomistique de Kan'a'da, appelées, l'une *Nyâya* ou *de raisonnement*, l'autre *Vais'échika* ou d'*individualité*. La première, comme son titre l'implique, s'occupe principalement de la métaphysique de la logique; la seconde, de la physique, c'est-à-dire, des *individualités*, ou objets sensibles; et de là le nom qu'elle porte. Elles peuvent êtres considérées généralement comme des parties d'un même système; se suppléant l'une l'autre dans ce qui leur manque, et s'accordant communément sur les points principaux qu'elles traitent; différant toutefois sur quelques uns, et par là donnant naissance à deux écoles : l'école *Naiyâyika* et l'école *Vais'échika*.

De ces deux-ci sont nées diverses autres écoles subordonnées de philosophie, qui, dans l'ardeur de la dispute scholastique, se sont séparées sur les matières de doctrine ou d'interprétation.

La distinction ordinaire qui est établie entre elles, est celle d'*anciennes* et de *modernes*, outre la dénomination tirée des noms de leurs auteurs favoris, comme on le fera voir plus particulièrement ailleurs.

Le texte de Gôtama est une collection de *Soûtras* ou aphorismes succincts (1), en cinq Livres ou *Lectures*; divisées chacune en deux

(1) Ces *Soûtras* ont été imprimés en sanskrit, à Calcutta, en 1828, sous le titre suivant : Nya'ya-Su'tra-Vritti, the *logical aphorisms* of Gôtama, with commentary by Viswana'th Bhatta'tcha'rya. C'est de ce texte dont nous avons tiré les citations sanskrites suivantes. (G. P.)

Journées, ou leçons journalières ; et celles-ci subdivisées de nouveau en sections ou articles nommés *prakaran'as*, comme relatifs à des sujets distincts. C'est une maxime reçue qu'une section ne doit pas consister en aussi peu de matière qu'un simple *Soûtra ;* et pour se conformer à la règle, quelque point principal est occasionnellement ajouté au texte; ou un aphorisme est partagé, ou il est associé à un autre d'une manière inconvenable.

La collection des *Soûtras* de Kan'a'da se compose de dix Lectures, divisées similairement en deux leçons journalières, et celles-ci en *prakaran'as* ou sections, contenant deux *Soûtras*, ou plus, relatifs au même sujet (1).

Comme le texte des autres sciences parmi les *Hindous*, les *Soûtras* de Gôtama et de Kan'a'da ont été expliqués et annotés par une triple série de commentaires, sous le titre usuel de *Bâchya*, *Vârtika*, et *Tîkâ*. Ces commentaires (spécialement le *Bâchya*) sont très souvent cités par les modernes commentateurs, ainsi que par les écrivains de traités séparés, mais (autant du moins que je puis en juger immédiatement) sans nommer les auteurs; et n'ayant pas maintenant la faculté de consulter la scholie originale dans une forme collective, je ne puis hasarder de les rapporter à leurs auteurs propres, d'après les seuls matériaux de mes premières recherches.

Ces scholies sont d'une haute autorité, et probablement d'une grande antiquité ; et c'est une question qui se présente souvent, en lisant les derniers commentateurs, de savoir si un passage particulier doit être pris pour un *Soûtra* et une partie du texte, ou pour une glose d'un ancien scholiaste.

Les commentaires que nous avons sous la main et qui ont été consultés pour la composition de ce traité, sont le *Vârtika-tâtparyâ-paris'ouddhi* du célèbre Oudayana'tcha'rya (2), et le *Vârtika-tâtparya-tîkâ* du non moins célèbre Va'tchespati-mis'ra (3). Les scholies plus modernes de Vis'wana'tha sur le texte de Gôtama,

---

(1) Cette collection de *Soûtras* n'existant pas aux manuscrits sanskrits de la Bibliothèque royale de Paris, et le Comité d'instruction de Calcutta ne l'ayant pas encore fait imprimer, probablement à cause de la physique atomistique qui y est enseignée par Kan'a'da, nous n'avons pu en faire usage dans les notes de cet Essai. (G. P.)

(2) Ce commentaire existe parmi les manuscrits sanskrits de la Bibliothèque royale sous le n° 49—50 du Catalogue. (G. P.)

(3) N° 158 du Catalogue.

et de SANKARA-MIS'RA sur celui de KAN'A'DA (1), sont ceux auxquels on renvoie le plus fréquemment dans cet Essai.

Des traités séparés d'auteurs distingués enseignent et discutent amplement les éléments de la science. Tels sont les *Nyâya-lilâvati* de BALLABHA-A'TCHA'RYA, qui suivent principalement le système de KAN'A'DA.

Une introduction plus facile et plus concise que celle de ces ouvrages volumineux et obscurs, est indispensable pour l'étude initiatoire de la science. Un des traités élémentaires les plus approuvés est le *Tarka-bhâchâ* de KÊS'AVA-MIS'RA, auteur de beaucoup d'autres traités. Quoique proportionné à l'intelligence de l'étudiant sans le secours d'une glose, il a néanmoins exercé les travaux de beaucoup de commentateurs qui l'ont développé et expliqué. Parmi les autres, on peut nommer, dans l'ordre d'ancienneté, GÔVERDHANA-MIS'RA, dans le *Tarka-bhâchâ-prakâsa ;* GAURÎKA'NTA (auteur aussi du *Sadyouktimouktâvali*), dans le *Bhâvârtha-dîpikâ ;* MA'DHAVADÊVA (auteur du *Nyâya-Sâra*), dans le *Tarka-bhâchâ-sâra-mandjarî ;* en outre RA'MALINGA-KRITI, dans le *Nyâya-sangraha*, dont l'antiquité relative est moins certaine; et BALIBHADRA, qui m'est connu seulement par les citations de GAURÎKA'NTA.

Une autre volumineuse introduction à l'étude de la logique indienne est le *Padârtha-dîpikâ*, de KÔNDA-BHAT'T'A, grammairien connu, auteur du *Vaiyâkaran'a-bhoûchan'a*, sur la philosophie de la structure grammaticale. Il ne paraît pas avoir eu de commentateurs; et il n'en a pas besoin.

Des traités métriques, ou vers rémémoratifs, comprenant les éléments de la science, portent la dénomination ordinaire de *Kârikâ*. Un ouvrage de ce genre est le *Kousoumândjali*, avec son commentaire, par NA'RAYAN'A-THÎRTA ; un autre qui est pareillement expliqué par son auteur, est le *Nyâya-Sankchêpa*, de GÔVINDA-BHAT'T'A'TCHA'RYA.

Je n'ai encore fait mention que des ouvrages élémentaires seulement. Des traités distincts, sur diverses branches du sujet entier, et sur des points accidentels, sont innombrables. Aucune partie des sciences ou de la littérature n'a plus excité l'attention des Hindous, que le *Nyâya ;* et le fruit de tant de travaux a été une infinité de volumes parmi lesquels se trouvent des compositions de scholiastes très-célèbres.

(1) N°s 40, 41, 42 du Catalogue.

SYSTÈMES NYA'YA ET VAIS'ÊCHIKA.

L'ORDRE observé par GÔTAMA et par KAN'A'DA, en publiant les préceptes de la science qu'ils se sont engagés d'expliquer, est celui qui a été prescrit dans un passage des *Vêdas*, cité dans le *Bâchya*, comme la marche essentielle de l'instruction et de l'étude, savoir : l'*énonciation* ou *proposition*, la *définition* et l'*investigation* (1). L'*énonciation* ou *proposition* (*ouddês'a*) est la mention d'une chose par son nom, c'est-à-dire, par un terme qui la désigne, comme enseigné par la révélation; car le langage est considéré comme révélé à l'homme (2). La *définition* (*lakchan'a*) expose une propriété particulière, constituant le caractère essentiel d'une chose (3). L'*investigation* (*parîkchâ*) consiste dans des recherches sur la convenance et la suffisance de la définition. Conformément à cette méthode, les professeurs de philosophie placent en premier lieu les termes de la science; ils passent ensuite aux définitions, et de là à l'exàmen des sujets ainsi distribués.

Dans un arrangement logique, les *prédicaments* (*padârtha*), ou *objets de preuve*, sont au nombre de six, ainsi qu'ils sont énumérés par KAN'A'DA (4), *savoir :* la *substance*, la *qualité*, l'*action*, le *commun*, le *propre* ou *particulier*, et l'*agrégation* ou *relation intime*, auxquels un septième, la *privation* ou *négation*, est ajouté par quelques auteurs (5). Portés à ce nombre, ils composent un double arrangement,

---

(1) Procédé analogue à celui des scholastiques qui commençaient par *poser la question*, *définissaient* ensuite, et enfin *démontraient*. (G. P.)

(2) Cette opinion a été soutenue par toute l'école théologique française moderne, notamment par MM. de Bonald, La Mennais et Ballanche. (G. P.)

(3) *Differentia maxime propria*, de la *définition constitutive* des scholastiques. (G. P.)

(4) K. 1, 3.

(5) *Tark. Bhâch.* 1.

positif et négatif (*bhâva* et *abhâva*), le premier en comprenant six, le dernier un seul (1).

Les *Bouddhistes*, ou sectateurs de BOUDDHA, identifient, dit-on, les *prédicaments* avec la *connaissance* (*djnâna*); et selon les *Vêdântîns*, qui sont panthéistes, les *prédicaments* sont identifiés avec l'Être universel (*Brahma*), dans lequel tout existe (2).

D'autres *Catégories* sont proposées par différents auteurs; tels sont le *pouvoir* ou l'*énergie* (*sakti*), la *similarité* ou *ressemblance* (*sâdrisya*), et beaucoup d'autres. Mais les logiciens de cette école n'en reconnaissent que six, ou tout au plus les sept ci-dessus mentionnées.

GÔTAMA compte *seize Catégories* (3). Dans ce nombre, la *preuve* ou l'*évidence*, et *ce qui est à prouver*, sont les principales; le reste est subsidiaire ou accessoire, comme contribuant à la connaissance et à la confirmation de la vérité. La discussion étant comprise dans cet arrangement, un grand nombre de ces catégories ont rapport à la controverse. Les seize catégories sont, 1° la preuve; 2° ce qui est à connaître et

---

(1) *Pîd. Dap.* 1. Aristote procède de la même manière dans sa logique. Il établit dix catégories au lieu de six ou de seize, comme dans *Gôtama*. Ἔςι δὲ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐςι, ποσὸν, ποιὸν, πρός τι, ποῦ, ποτὲ, κεῖσθαι, ἔχειν, πιοεῖν, πάσχειν· — « Ces (catégories) sont au nombre de dix : *ce qui est*, ou la *substance* (οὐσία), la *quantité*, la *qualité*, la *relation*, le *lieu*, le *temps*, la *situation*, la *possession*, l'*action*, la *passiveté*. » (Arist. Categ. c. 2.)

Ces divisions arbitraires sont des moyens d'aider notre intelligence dans la recherche de la vérité, mais elles ne tiennent point à l'essence des choses; si notre nature avait été douée de la connaissance *intuitive* ou *compréhensive* de la Divinité, les procédés artificiels de la division seraient inutiles. (G. P.)

(2) *Tark. Bâch.* et *N. Sang.* 2. 4. C'est la théorie de Platon et la vision en Dieu de Malebranche. Démocrite paraît avoir pensé de même: « Democritus tum censet, imagines Divinitate præditas inesse universitati rerum; tum principia, mentesque quæ sunt in eodem universo, DEOS esse dicit, etc.» (Cicer. de Nat. Deor. L. 1.) (G. P.)

(3) Ces catégories, comme celles qui précèdent, n'ont guère de commun que le nom avec les quinze catégories d'Aristote (en y comprenant ses catégorèmes), les quinze de Kant, ainsi qu'avec les premiers principes de l'école Écossaise. G. P.

à prouver, ou l'objet de la preuve ; 3° le doute ; 4° le motif ; 5° l'exemple ; 6° la vérité démontrée ; 7° le membre d'un argument régulier ou syllogisme ; 8° le raisonnement par réduction à l'absurde ; 9° la détermination ou l'acquisition de la certitude ; 10° la thèse ou disquisition ; 11° la controverse ; 12° l'objection ; 13° la raison fallacieuse ; 14° le stratagème ou la fraude ; 15° la réponse futile ; 16° la réfutation (1).

La différence entre ces deux arrangements n'est pas considérée comme réelle. Ils peuvent se concilier ; l'un étant plus ample, l'autre plus succinct, mais conduisant tous deux aux mêmes résultats.

La philosophie *Sânkhya*, comme on l'a fait voir dans le premier Essai, reconnaît deux principes éternels, l'*Ame* et la *Matière* (car *Prakriti* ou la *Nature*, abstraction faite de ses modifications, n'est autre chose que la *matière*) ; et ajoutant à ces deux principes permanents, ceux qui sont périssables, elle en énumère vingt-cinq (2).

Le *Nyâya*, ainsi que le *Sânkhya*, s'accorde avec les autres écoles de psychologie, dans la promesse d'une béa-

---

(1) G. 1. Voici le Soûtra où ces Catégories sont énumérées :

« Pramân'a pramêya sans'aya prayôdjana dricht'ânta siddhânta avayava tarka nirn'aya vâda djalpavitan'd'â hêtvâbhâsatch tchhâla djâti nigrahasthânânâm tattvadjnânân nih's'rêyasâdhigamah' || I. 1. ||

Dans toutes les citations qui suivent, nous avons indiqué d'abord la *Lecture* ou le *Livre*, et ensuite le *soûtra* de cette *Lecture*, d'après l'édition de Calcutta, sans avoir égard aux *prakaran'as* ou *sections*, parce que les *soûtras* suivent une numération régulière jusqu'à la fin de chaque *Lecture*, et que d'ailleurs les indications des manuscrits de M. Colebrooke ne concordent pas avec notre édition citée, ou sont souvent omises. (G. P.)

(2) Il nous semble qu'il y a ici une lacune dans l'exposition de M. Colebrooke : c'est le corollaire du paragraphe précédent, corollaire qui devrait expliquer l'opinion des sectateurs du *Nyâya* sur ces mêmes premiers principes. D'après M. Taylor (Appendix à sa traduction en anglais du drame philosophique sanskrit intitulé : *Prabhôda-Tchandraudaya*, *le Lever de la lune de l'intelligence*), les *Nyâyikas* croient que l'*Esprit et la Matière* sont *éternels ;* le premier jouissant de la vie et de la pensée ; la seconde inanimée et passive, et ne se mouvant que par l'impulsion qu'elle reçoit de l'Esprit. Ils ne supposent

titude ou (*nih's'rêyas*) perfection finale, et (*môkcha*) la délivrance du mal, pour récompense d'une parfaite connaissance des principes qu'il enseigne, c'est-à-dire, de la vérité; entendant par-là la conviction de l'existence éternelle de l'Ame séparable du corps.

L'Ame alors, comme le *Bhâchya* l'affirme, est ce qui est à connaître et à prouver. Gôtama, cependant, réunit sous ce chef, outre l'*Ame*, le *corps* qui lui est associé, les *sens externes*, les *choses* ou *objets qui produisent des sensations*, c'est-à-dire, les éléments; et ses sectateurs en prennent occasion pour introduire les six catégories de Kan'a'da : l'*intelligence* ou l'*entendement*, l'*organe interne*, l'*activité*, les *défauts*, la *transmigration*, le *fruit* ou *la conséquence des actions*, la *peine* ou le *mal physique*, et enfin, la *délivrance*; faisant avec les précédents, *douze objets de preuve* (*pramêya*), qui sont les objets de connaissance requis pour la délivrance (1).

I° L'*évidence* ou *preuve* (*pramân'a*), par laquelle ces objets sont connus et démontrés, est de quatre espèces : la

---

pas, cependant, que le monde dans sa forme actuelle ait existé de toute éternité, mais seulement la *Matière première*, dont la matière organique a été formée lorsqu'elle fut organisée par l'Esprit suprême. D'où il résulte que dans son *état atomique*, le *matière est éternelle;* et que dans son *état secondaire*, ou revêtue de forme, elle est périssable. » Les combinaisons ou agrégations qui composent le monde matériel sont produites par l'énergie d'une cause toute-puissante et intelligente qui est considérée comme l'Être suprême. La matière est incapable d'action, d'où il est évident que les mouvements des objets matériels sont causés par un être différent de ces objets. Ainsi l'auteur du Mouktavalli en expliquant les opinions des *Nyâyikas*, dit : « *Quoique nous ayons en nous-mêmes la conscience que* je suis, *que* je sens du plaisir, etc., *cependant nous n'avons pas une connaissance évidente que l'esprit et la matière sont différents; mais cela est prouvé par l'argument suivant:* un instrument exige un opérateur; ainsi, sans un opérateur, aucun effet n'en peut résulter; *de la même manière, sans un opérateur, aucun effet ne pourrait résulter des yeux, qui sont les instruments de la vision : de là nous inférons l'existence d'un être opérateur.* » (G. P.)

(1) [*Pramêyam* vibhadjatê laxayati tcha; — il divise et définit la *matière à prouver:*] « Atma s'arîrêndriyârtha buddhi manah' pravritti dôcha prêtyabhava phala duh'khâpavargâs tu pramêyam || I. 9. ||

perception, l'*induction* de trois sortes (*conséquente*, *antécédente* et *analogue*), la *comparaison* et l'*affirmation* (comprenant la *tradition* comme la *révélation*) (1). L'*induction a priori* conclut un effet de sa cause; l'*induction a posteriori* induit une cause de son effet : une autre source d'*induction* est l'*analogie*. Ou, une espèce est directe et affirmative, une autre est indirecte ou négative, et la troisième tout à la fois directe et indirecte.

La preuve (*pramân'a*) est définie la *cause efficiente* ou *spéciale* de *la connaissance actuelle*; elle comprend la *notion exacte* (*anoubhava*), et exclut conséquemment la notion erronée ou inexacte, l'erreur, le doute et la réduction à l'absurde; et elle exclut pareillement la mémoire, car la *notion* (*anoubhava*) est une connaissance autre que le souvenir.

La cause (*kâran'a*) est ce qui est *efficace*, ce qui précède nécessairement un effet, ce sans quoi cet effet ne pourrait exister; et au contraire, l'*effet* (*kârya*) est ce qui s'ensuit

---

(1) Voici les arguments du commentateur et les *Soûtras* qui se rapportent à ce passage de M. Colebrooke:

[« Atha yâthauddês'am laxan'asyâpêxitatvât prathamauddicht'a *pramânam* laxayati vibhadjatê tcha :]

« Pratyaxânumânaupamâna s'abdâ pramân'âni || I. 3. ||

On a vu précédemment, page 14, dans l'Essai sur le *Sânkhya*, que Kapila n'admettait que trois espèces de preuves, qui correspondent en d'autres termes à ceux de Gôtama. *Pratyaxa* (quod sub oculis cadit) est le même que *drichta;* et le *s'abda* (verbum) est le *âpta vatchana* (apta vox.) L'*oupamâna*, la *comparaison* n'est pas admise par Kapila. C'est *l'application d'une définition connue au défini jusque-là inconnu*, et le *s'abda* ou *âpta s'abda* est *l'autorité d'une parole infaillible;* les définitions que nous rapportons ci-après éclairciront ces *moyens de connaissances* admis par Gôtama. (G. P.)

[*Anumânam* laxayati vibhadjatê tcha; — il définit et divise l'*Induction*]:

« Atha tatpûrvakam trividham anumânam pûrvvavatch tchhaechavat sâmânyatôdricht'am tcha || I. 5 ||.

[*Upamânam* laxayati; — il définit la *Comparaison*]:

« Prasiddha sâdharmyât sâdhya sâdhanam upamânam || I. 6 ||.

[*S'abdam* laxayati, — il définit l'*Affirmation*]: « A'ptaupadês'ah' s'abdah' || I. 7 ||.

nécessairement, et qui, autrement, ne pourrait pas être.

Pour la relation de *cause* et d'*effet*, et pour distinguer différentes sortes de *causes*, la *connexion* (*sambandha*), ou la *relation*, en général, doit être l'objet d'une attention particulière. Elle est double : simple conjonction (*sanyôga*), et agrégation, ou relation intime et constante (*samavâya*), la dernière étant la connexion ou la liaison des choses, par où il arrive que, aussi long-temps qu'elles coexistent, elles continuent d'être unies l'une avec l'autre ; par exemple, des parties d'un tout et le tout qui résulte des parties, comme de la laine et du drap : aussi long-temps que laine dure, le drap subsiste. Ici la connexion de la laine et du drap est en relation intime, mais celle du drap et du métier est une simple conjonction accidentelle. Conformément à cette distinction, la cause est intime ou directe, produisant une agrégation ou un effet relatif intimement, comme la laine qui compose le drap ; ou bien elle est médiate ou indirecte, étant voisine de la cause agrégative, comme le cardement de la laine servant à la production du drap ; ou enfin, elle n'est ni directe, ni indirecte, mais instrumentale ou concomitante, comme le métier dans la fabrication du drap. Les choses positives doivent avoir *trois causes*, et la plus efficace est nommée la cause principale ou spéciale : les choses négatives n'en peuvent avoir qu'une ; c'est la troisième ci-dessus mentionnée (1).

Ce serait ici le lieu d'une ample discussion sur les différentes sortes de preuves ci-dessus énumérées. Mais ces sujets occupent beaucoup trop de place dans la philosophie hindoue pour être exposés complètement dans les limites du présent Essai. C'est pourquoi je réserve ce sujet pour des considérations futures (2) qui lui seront immédiatement

---

(1) On peut voir à ce sujet l'article *Cause* dans l'Encyclopédie, où un grand nombre de différentes espèces de ces causes sont énumérées et expliquées. (G. P.)

(2) La cécité presque complète dont M. Colebrooke est malheureusement affligé l'a empêché de donner ce précieux travail. (G. P.)

consacrées, en indiquant ses rapports avec les divers systèmes indiens de philosophie dialectique, lorsqu'ils auront été examiné chacun individuellement.

II. 1. [*Catégories de* Gôtama.] — Le premier et le plus important des douze objets d'évidence ou de matières à prouver, énumérés par Gôtama, est l'*Ame* (1). C'est le siége de la connaissance ou du sentiment; distincte du corps et des sens; différente pour chaque personne individuelle coexistante; infinie, éternelle; perçue par l'organe mental, et démontrée par ses attributs particuliers; car la connaissance, le désir, l'aversion, la volition, la peine et le plaisir, prouvent, isolément et collectivement, l'existence de l'âme, puisque ces choses ne sont point des attributs universels, comme le nombre, la quantité, etc., communs à toutes les substances, mais des qualités spéciales et caractéristiques, saisies exclusivement par un organe, comme le sont la couleur et autres qualités particulières; n'appartenant pas, cependant, à des substances apparentes, comme là terre et les autres éléments; et démontrant par-là un *substratum* distinct, autre que l'espace, le temps et le sentiment auxquels appartiennent des qualités universelles et non particulières : cette substance distincte, qui est le *substratum* de ces qualités particulières; c'est l'Ame.

Ceci concerne l'âme vivante (*Djivâtmâ*), l'esprit qui anime chaque personne individuellement. Les âmes, alors, comme il est expressément affirmé, sont nombreuses. Mais l'Ame suprême (*Paramâtmâ*) est *une;* elle est le siége de la connaissance éternelle, démontrée comme ayant créé toutes choses (2).

---

(1) G. 1.1.3.2. et 3.1.1.5. *Tark. Bhâch.* 2.1.

[Tatra prathamauddicht'am *âtmânam* laxayati; — ici il définit l'*Ame*, premier objet en question]:

« Itchtchha dvêcha prayatna sukha duh'kha djnânânyâtmanôlingam || I. 10 ||

Voir en outre le neuvième *soûtra* qui précède.

« Tad abhâvah' sâtmaka pradâhêpi tannityatvât ||3.5||

(2) *Pâd. Dîp.*, 1.8.

L'âme individuelle est infinie; car, en quelqu'endroit que se porte le corps, l'âme est présente. Elle supporte le fruit de ses actions: la peine ou le plaisir. Elle est éternelle, parce qu'elle est infinie; car tout ce qui est infini est pareillement éternel; comme l'élément éthéré (*âkâs'a*) (1).

Quoiqu'immatérielle, elle est une substance, puisqu'elle est un *substratum* de qualités, et elle est placée dans l'arrangement de KAN'ÂDA, comme une des neuf substances qui sont reconnues par lui (2).

Elle a quatorze qualités, savoir : le *nombre*, la *quantité*, l'*individualité*, la *conjonction*, la *disjonction*, l'*intellect* ou *entendement*, le *plaisir*, la *peine*, le *désir*, l'*aversion*, la *volition*, le *mérite*, le *démérite*, et la faculté de l'*imagination*.

2. [*Cat.* GÔT.] La seconde chose à prouver dans l'énumération de GÔTAMA, est le *Corps*. C'est le siége de l'effort, ou du mouvement, *tchêchta*, des organes de la sensation, et du sentiment de la peine ou du plaisir (3).

C'est un dernier composé, le siége de la jouïssance de l'âme. C'est un tout, consistant en parties; une substance formée, non initiale ou primitive; associée avec le composé, l'âme éprouve la jouissance, c'est-à-dire, la présence

[Kramaprâptam *S'arîrâm* laxayati; — il définit le *Corps* à son ordre de succession] : « Tchêcht'indriyârthâs'rayah' s'arîram || I. 11 ||.

(1) Dans l'esprit des Hindous, la vérité et l'intelligence sont les attributs éternels de Dieu, non de l'âme individuelle, qui est susceptible tout à la fois de la science et de l'ignorance, du plaisir et de la peine : c'est pourquoi DIEU et les âmes individuelles sont distincts.

Pendant qu'elle est revêtue d'un corps matériel, l'âme est dans un état d'emprisonnement et sous l'influence des mauvaises passions; mais, étant arrivée par une application profonde à la connaissance des éléments naturels et des principes, elle atteint le séjour de l'Être éternel. Dans cette condition de félicité suprême, son *individualité*, cependant, ne cesse point; mais les philosophes indiens s'expliquent obscurément sur ce sujet. Ils admettent que l'ame est unie avec l'Être suprême, mais ils conçoivent qu'elle retient encore la nature abstraite ou définie de l'existence visible.

(Voy. *Appendix* ci-dessus mentionné. G. P.)

(2) G. 1. — (3) G. 1.1.3.3.

immédiate de la peine ou du plaisir en rapport avec lui.

C'est le siége de l'effort; non seulement de la motion, mais de l'action qui tend à l'acquisition de ce qui est agréable, et à l'éloignement de ce qui est désagréable (1).

Il est terreux; car les qualités de la terre sont perçues dans lui (nommément l'*odeur*, la *couleur*, la *solidité*, etc.), et cela est expressément affirmé dans plus d'un passage des *Vêdas*. Selon quelques opinions, il consiste en trois éléments, la *terre*, l'*eau*, et la *lumière* ou la *chaleur*, parce que les qualités particulières de ces éléments sont perceptibles dans lui, puisqu'il possède l'odeur, la viscosité et la chaleur; ou bien il consiste en quatre, puisqu'il y a *inspiration* et *expiration* de l'air; ou en cinq, indiqués par l'*odeur*, l'*humidité*, la *digestion*, l'*haleine* et les *cavités* (2). Ces opinions sont combattues par le *Nyâya*. Le corps ne consiste pas en cinq, ou en quatre éléments; autrement, comme l'objecte KAN'A'DA, il serait invisible; car l'union des objets visibles avec les objets invisibles produit des objets invisibles : exemple, le vent. Il ne consiste point en trois éléments visibles, ni en deux; parce qu'il n'y a point là d'union intime et incohative de substances hétérogènes (3). Cette dernière raison est alléguée également par KAPILA : les matières hétérogènes ne peuvent entrer dans la même composition (4).

Outre les corps humains et les autres corps de ce monde qui sont tous terreux, il y en a, dans d'autres mondes, d'aqueux, d'ignés et d'aériens. Dans ceux-là aussi, il y a union avec un élément, pour la jouissance de l'âme (5).

Les corps terrestres sont de deux espèces : produits sexuellement, ou le contraire : la première espèce est vivipare ou ovipare; la seconde résulte du concours ou de l'agrégation de particules, dirigée par une cause inconnue ou pré-

---

(1) *Tark. Bhâch.* et *Com.*

(2) G. 3.1.6.1-5. Les *cavités* indiquant la présence de l'*æther*, 5ᵉ Élém. (G. P.)

(3) *Kan.* 4.2.1 et *Com.*

(4) *Kap.* 3.16-18 et 5.99.

(5) *Bhâch.* sur *Gôt.*

destinée, et par la disposition particulière des atomes. Ce sont de telles créatures qui, comme le prouve l'autorité des *Vêdas*, révèlent la création de dieux et de demi-dieux.

Ou les corps sont engendrés par l'union des sexes, ou ils sont autrement produits. Les derniers comprennent la génération équivoque des vers, des larves, des insectes, des moucherons, et autres, considérés comme produits par la corruption ou la fermentation des substances végétales, et la germination des plantes qui sortent du sein de la terre. Ainsi il y a cinq espèces distinctes de corps : 1° ingénérés; 2° utérins ou vivipares; 3° ovipares; 4° produits par la fermentation; 5° par la végétation ou la germination (1).

3. [*Cat.* Gôt.] Ensuite, parmi les objets de preuve, sont les *Organes de la sensation.* Un organe des sens est défini un instrument de la connaissance, uni au corps, et imperceptible aux sens (2).

Il y a cinq organes externes: l'*odorat*, le *goût*, la *vue*, le *toucher*, et l'*ouïe.* Ils ne sont point des modifications de la Conscience (comme le *Sânkhya* le soutient); mais ils sont matériels, formés respectivement des éléments suivants : la terre, l'eau, la lumière, l'air et l'éther (3).

---

(1) *Pad. Dîp.* et *Mâdh* sur *Kés.* Les Bouddhistes de la Chine n'admettent que quatre sortes de naissances ; ce sont 1° la *génération utérine*, en sanskrit (d'après la Nom. pentaglotte bouddhique de la Bibl. roy.) *djarâyou-djâ :* 胎生 *taï seng;* 2° la génération par *les œufs*, *anda-djâ :* 卵生 *louan seng;* 3° la génération par la *pourriture*, *panka-djâ :* 濕生 *chi seng;* 4° la génération par *métamorphose*, *oupapâdaka :* 化生 *hoa seng.* La génération *spontanée* de quelques naturalistes pourrait rentrer dans celle de la *fermentation putride.* (G. P.)

(2) *Tark. Bhâch.*

(3) *Gôt.* 1.1.3.4-5 et 3.1.7 et 8.

[*Indriyam* vidjatê laxayati tcha ; — il reconnaît et définit la *faculté de sentir*].

» Ghran'a rasana tchaxus tvak s'rôtrânîndryân'i bhûtêbhyah' || I. 12 ||.

La pupille de l'œil n'est pas l'organe de la vue (comme l'affirment les *Bouddhistes*), ni l'oreille extérieure, ou l'orifice du passage auditif, l'organe de l'ouïe; mais c'est un rayon de lumière, partant de la pupille de l'œil, et se dirigeant vers l'objet aperçu, qui est l'organe visuel (1); et l'éther, contenu dans la cavité de l'oreille, et communiquant par un éther intermédiaire avec l'objet entendu, est l'organe de l'ouïe. Ce rayon de lumière n'est pas ordinairement visible; de même que le rayonnement d'une torche ne se voit point à la lumière méridienne du soleil. Mais, dans des circonstances particulières, on peut obtenir un éclat du rayon visuel; pour exemple, l'œil du chat, ou d'un autre animal qui épie dans l'obscurité de la nuit.

L'organe de la vision est donc lumineux; et de la même manière, l'organe de l'ouïe est éthéré; celui du goût, aqueux (comme la salive); celui du toucher, aérien; et celui de l'odorat, terreux.

Le siége de l'organe visuel est la pupille de l'œil; celui de l'organe auditif, l'orifice de l'oreille; celui de l'organe olfactoire, les narines; celui du goût, l'extrémité de la langue; et celui du toucher, la peau.

Les objets saisis par les sens sont, l'odeur, la saveur, la couleur, le toucher (ou la température), et le son, qui sont des qualités appartenant à la terre, à l'eau, à la lumière, à l'air et à l'éther (2).

[*Bhûtany* êva kânityâkânxâyâm âha — Il énumère ainsi les *Éléments* qui les composent]:

« Prithivy âpas têdjô vâyur âkâs'am iti Bhûtani || I. 13 ||

Ces mêmes divisions en *Cinq sens* ou organes des sens et en *Cinq éléments* existent aussi dans la philosophie chinoise, comme on le verra çi-après.

(1) Cette opinion semble se rapprocher beaucoup de celle de Descartes sur le siége des couleurs, et de celle du stoïcien Chrysippe qui prétendait que la vue est une figure conoïde, formée par la lumière entre l'œil et l'objet vu: ὁρᾷν δὲ, τοῦ μεταξὺ τῆς ὁράσεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου φωτὸς, ἐντεινομένου κωνοειδῶς; κ. τ. λ. (G. P.)

(2) *Gôt.* 1.1.3.6. — [Kramaprâptam *artham* vibhadjatê laxayati tcha; — il divise et définit *l'objet saisi* successivement par les sens] :

« Gandha rasa rûpa spars'a s'abdâh prithivyâdigun'âs tadarthâh' || I. 14 ||. (G. P.)

L'existence des organes des sens est prouvée par induction, d'après le fait de la perception des objets : car la perception implique un instrument pour l'effectuer, puisque c'est une action, de même que l'action de couper implique un instrument tranchant, comme une hache ou un canif.

Ces organes sont au nombre de six, en y comprenant un organe interne, nommé *manas*, et non point au nombre de cinq seulement, comme les sectateurs de Bouddha le soutiennent, en rejetant le sens interne ; ni au nombre de onze, comme l'affirment les *Sânkyas*, qui ajoutent aux six sens, les organes de l'action, au nombre de cinq.

Le *Manas* (1) ou sens interne intelligent est l'instrument qui effectue la perception de la peine et du plaisir, ou des sensations intérieures ; et, par son union avec les sens externes, il produit la connaissance des objets extérieurs, perçus par eux, comme la couleur, etc. ; mais non pas *indépendamment de ces sens* pour les objets extérieurs (2).

Son existence est prouvée par l'indivisibilité de la sensation, puisque des sensations différentes ne peuvent pas naître en même temps dans la même âme. Elles paraissent

(1) *Gau.* sur *Kés.*

Les Stoïciens, au rapport de Plutarque (de Placit. Phil., l. IV, ch. 10), admettaient aussi cinq organes des sens : la *vue*, l'*ouïe*, *l'odorat*, le *goût* et le *toucher*, et Aristote en comptait un *sixième*, qui était un *sens commun*, juge des perceptions des cinq autres et correspondant au *manas* ci-dessus : Οἱ Στωϊκοὶ πέντε τὰς ἰδικὰς αἰσθήσεις, ὅρασιν, ἀκοὴν, ὄσφρησιν, γεῦσιν, ἀφήν. Ἀριςοτέλης ἕκτην μὲν οὐ λέγει, κοινὴν δὲ αἴσθησιν τὴν τῶν συνθέτων εἰδῶν κριτικὴν, εἰς ἣν πᾶσαι συμβάλλουσιν αἱ ἁπλαῖ τὰς ἰδίας ἑκάςη φαντασίας· ἐν ᾗ τὸ μεταβατικὸν ἀφ' ἑτέρου πρὸς ἕτερον, οἱονεὶ σχήματος, καὶ κινήσεως, δείκνυται. Ce *manas* correspond aussi au mot *Verstand* de la philosophie de Kant, quoique ce dernier ne soit qu'une faculté de l'âme : « Der *Verstand* ist das Vermögen des Geistes, wodurch die Mannigfaltigkeit auf die Einheit reducirt wird : l'*Entendement* est la faculté de l'esprit, par laquelle le multiple est réduit à l'unité. » (G. P.)

(2) Ce ne sont pas les sens qui perçoivent, mais l'âme qui perçoit au moyen des sens ; d'où l'on voit que l'auteur distingue la sensation de la perception, ce qui n'avait pas été fait nettement parmi nous avant Reid. Cependant on trouve déja cette doctrine dans Cicéron (*Tusc.* I. 20.) et dans Epicharme (apud *Theodoretum*, I. 15.), où il est dit : Νοῦς ὁρῇ, καὶ νοῦς ἀκούει· τ'ἄλλα κοῦφα, καὶ τυφλά. (G. P.)

se produire ainsi simultanément quand elles passent rapidement, mais cependant successivement, comme un brandon enflammé, tourné avec rapidité, semble un anneau de feu non rompu (1).

Ce *manas* est simple, c'est-à-dire, *un* pour chaque âme; et non pas aussi multiple que les sens externes. Quand il est uni avec l'un des organes extérieurs, la connaissance est reçue par cet organe; quand il ne lui est pas uni ainsi, rien n'arrive à l'âme par ce sens, mais par quelqu'autre avec lequel il est alors associé (2).

Quoique imperceptible au toucher, il n'est pas infini, comme l'élément éthéré, ainsi que le soutient la *Mîmânsâ* (3), mais il est très-ténu, comme un atome. S'il était infini, il devrait être uni avec chaque chose, et toutes les sensations devraient être coexistantes ou simultanées. Il est imperceptible à la vue, au toucher et aux autres sens, comme on peut le conclure en raisonnant ainsi qu'il suit: il doit y avoir un instrument de perception de la peine et du plaisir; cet instrument doit être distinct de la vue, ou de tout autre sens externe; car la peine et le plaisir sont éprouvés en l'absence de chacun de ces sens. Un tel instrument de sensation pénible ou agréable est nommé *manas*.

Il est éternel et distinct de l'âme, aussi bien que du corps, avec lesquels il est simplement uni.

Kan'a'da le compte parmi les substances; et il est le *sub-*

---

(1) Dulgald-Stewart, dans sa *Philosophie de l'Esprit humain*, soutient également que nous ne pouvons être affectés de plusieurs manières à la fois, ou du moins donner notre attention à plus d'une chose en même temps. Voy. *De l'Attention*. (G. P.)

(2) *Gôt.* 1.1.3.8 et 3.2.6. [*Manô* laxayati; — il définit le *manas* ou *sens interne intelligent*]:

Yugapât djnânân utpattir manasô lingam || I. 16 ||
Nâtma pratipatti hêtûnâm manasi sambhavât || 3. 16 ||

Unité du moi; nécessité de l'intervention du principe pensant pour la perception dans les sensations. Voy. la note 2 de la page précédente.

(3) *Pâd. Dîp.*

stratum de huit qualités, dont aucune ne lui est particulière, toutes étant communes aux autres *substances*, *savoir :* le nombre, la quantité, l'individualité, la conjonction, la disjonction, la priorité, la subséquence et la faculté (1).

4. [*Cat.* Gôt.] Ensuite, dans l'arrangement de Gôtama, viennent les *objets des sens* (*artha*), c'est-à-dire, *des sens externes;* et il énumère l'odeur, la saveur, la couleur, le toucher, le son, qui sont les qualités particulières de la terre et des autres éléments respectifs (2).

Kês'ava place sous ce chef les catégories (*padârtha*) de Kan'a'da, qui sont au nombre de six : la *substance*, la *qualité*, etc.

I. La substance est la cause intime d'un effet agrégé ou d'un produit; c'est le siége des qualités et de l'action, ou, ce dans quoi les qualités résident et l'action se produit (3).

Il n'y a que neuf substances reconnues et énumérées. Les ténèbres ont été proposées par quelques philosophes; mais elles ne sont point une substance; les corps ne sont pas non plus une substance distincte; ni l'or, que les *Mîmânsakas* affirment être une substance particulière.

Celles qui sont spécifiées par Kan'a'da sont : 1° la *Terre* (4), qui, outre les propriétés communes à la plupart des substances (comme le nombre, la quantité, l'individualité, la conjonction, la disjonction, la priorité, la postériorité, la

---

(1) *Gau.* sur *Kés.*

(2) *Gôt.* 1.3.5. [Voir le 14 *soûtra* qui précède].

(3) *Kan.* 1.1.4.1. *Kés'.* et *Com. Pad. Díp.*

(4) Il est évident que Kan'a'da, de même que toute l'antiquité *indienne*, *chinoise*, *égyptienne et grecque*, comprend sous ce nom toute la masse solide du globe, et que la terre, considérée comme substance ou élément primitif, n'était pas précisément regardée comme un des corps simples, que les chimistes portent aujourd'hui au nombre de cinquante-un, mais comme une substance capable, par ses atomes ou molécules, de former tous les corps solides, en se combinant entre elles ou avec d'autres éléments.

(G. P.)

gravitation, la fluidité et la faculté de vélocité et d'élasticité), possède la couleur, la saveur, l'odeur et la température. Sa qualité distinctive est l'odeur, et elle est définie brièvement une substance odorante (1). Dans quelques cas, comme dans les pierres précieuses, l'odeur est latente; mais elle devient sensible par la calcination.

Elle est éternelle à l'état d'atomes; passagère à l'état d'agrégats. Dans l'un et l'autre cas, ses propriétés caractéristiques sont transitoires, et susceptibles d'être développées par l'action de la lumière et de la chaleur; car par l'union de ces deux dernières qualités avec la terre, qu'elles soient latentes ou manifestes, les propriétés précédentes, la couleur, la saveur, l'odeur, sont en quelque sorte annulées, et d'autres propriétés nouvelles de même nature sont introduites.

Les agrégats ou produits sont ou des corps organisés, ou des organes de perception, ou des masses inorganiques.

Les corps terreux organisés sont de cinq sortes (voyez le *Corps*). L'organe de l'odeur est terreux. Les masses inorganiques sont les pierres, les blocs d'argile, etc. L'union des parties intégrantes est dure, molle, ou cumulative; comme les pierres, les fleurs, le coton, etc.

2° L'*Eau* a les propriétés de la terre excepté l'odeur; elle a de plus la viscosité. L'odeur, quand elle s'observe dans l'eau, est accidentelle; elle a été contractée par un mélange de particules terreuses.

La propriété distinctive de l'eau est la froidure. Elle est définie pour cette raison une substance froide au toucher. Elle est éternelle à l'état d'atomes; passagère à l'état d'agrégats. Les propriétés des premiers sont constamment les mêmes; celles des derniers sont changeantes.

Les corps aqueux organiques sont des êtres habitant le royaume de VAROUN'A. L'organe du goût est aqueux (2); té-

(1) *Kan'âd.* 2.1.1.1.

(2) Ceci revient à l'opinion de quelques physiologistes modernes qui pensent qu'un corps n'est *sapide* qu'autant qu'il peut se dissoudre dans la salive. (G. P.)

moin la salive. Les eaux inorganiques sont les rivières, les mers, la pluie, la neige, la grêle, etc.

Quelques-uns soutiennent que la grêle est de l'eau pure, rendue solide par l'intervention d'une force invisible; d'autres imaginent que la solidité en doit être attribuée à un mélange de particules terreuses.

3° La *Lumière* est colorée, et elle colore les autres substances (1); elle est chaude au toucher, ce qui forme sa qualité distinctive. Elle est définie une substance chaude au toucher. [La *chaleur* alors et la *lumière* sont identifiées comme une même substance.]

Elle a les qualités de la terre, excepté l'odeur, la saveur et la gravitation. Elle est éternelle à l'état d'atomes, et non pas à l'état d'agrégats.

Les corps organiques lumineux sont des êtres habitant le royaume solaire. Le rayon visuel, qui est l'organe de la vue, est lumineux. [Voy. les *Organes de la perception.*] La lumière inorganique est quadruple: terrestre, céleste, intestinale (2) et minérale. Une autre distinction concerne la vue et le toucher; suivant que la lumière ou la chaleur

---

(1) Cette qualité de la lumière, ainsi que celle du calorique qu'elle possède, sont encore reconnues par la chimie moderne. Tout le monde connaît les belles expériences de Newton sur le *spectre solaire;* elles ont été renouvelées et perfectionnées depuis, et on a déterminé la *faculté calorifique* du *spectre.* Les Pythagoriciens, au rapport de Plutarque (de Placit. Phil., l. IV, c. 13), « pensaient également que les couleurs n'étaient autre chose qu'une réflexion « de la lumière, modifiée de différentes manières : Ἕτεροι κατά τινων ἀκτίνων εἴσκρισιν, μετὰ τὴν πρὸς τὸ ὑποκείμενον ἔνστασιν πάλιν ὑποστρεφουσῶν πρὸς τὴν ὄψιν. Platon professait la même doctrine : Πλάτων φλόγα ἀπὸ τῶν σωμάτων, σύμμετρα μόρια ἔχουσαν πρὸς τὴν ὄψιν. Plato colores esse fulgorem a corporibus exeuntem partes visui commensuratas habentem, dixit. (*Id.* l. I, c. 15.) Conférez le *Timée*, *passim.* Ces propriétés attribuées à la lumière par KAN'A'DA, d'être *colorée* et de *colorer les autres substances*, prouvent l'exactitude des observations des premiers physiciens indiens et l'ancienneté de cette doctrine. (G. P.)

(2) Il paraîtrait, d'après cette sorte de lumière, que les Indiens connaissaient le phénomène jusqu'ici inexpliqué et peut-être inexplicable de la faculté de voir par le nombril, telle qu'on la rencontre fréquemment dans les

peuvent être latentes ou manifestes, par rapport à la vue et au toucher, ou le contraire par rapport à l'une et à l'autre. Ainsi le feu est vu et senti tout ensemble; la chaleur d'une eau chauffée est sentie, mais non vue; la lumière de la lune est vue, mais non sentie; le rayon visuel n'est ni vu, ni senti. La lumière terrestre est celle dont l'aliment est terrestre, comme le feu. La lumière céleste est celle dont l'aliment est aqueux, comme la foudre et les météores de diverses sortes. L'intestinale est celle dont l'aliment est tout à la fois terrestre et aqueux: elle est intérieure, et produit la digestion de la nourriture. La minérale est celle qui se trouve dans les mines souterraines, comme l'or (1). Car quelques-uns soutiennent que l'or est une lumière solidifiée, ou, au moins, que sa principale substance est la lumière qui est rendue solide par son mélange avec quelques particules de terre. S'il était composé de terre pure, il pourrait être calciné par un feu très-ardent. Sa lumière n'est point latente, mais elle est comprimée par la couleur des particules terreuses mêlées avec lui. Dans la *Mîmânsâ*, cependant, il est compté comme une substance distincte, ainsi qu'on l'a observé ci-dessus.

4° L'*Air* est une substance incolore, sensible au toucher (2), et tempérée (c'est-à-dire, ni chaude, ni froide).

---

somnambules. (Voyez le baron Massias, *Philosophie psycho-physiologique;* voyez aussi l'ouvrage du docteur Bertrand sur le somnambulisme, et les différents articles relatifs au magnétisme dans le grand Dictionnaire de Médecine.) (G. P.)

(1) Dès l'instant que la lumière, ainsi que toutes les autres substances, est considérée comme *un agrégat d'atomes lumineux* très-subtils, il n'est pas absurde de prétendre que l'*or*, qui est un corps brillant, soit une *lumière solidifiée.* Cette opinion est même assez répandue dans l'Inde; elle se retrouve dans les *Védas*, les *Pourân'as* et autres livres religieux. (G. P.)

(2) Kan'âda reconnaît à cette substance (que la chimie moderne regarde comme un fluide sans *saveur* et sans odeur, composé d'*oxigène* et d'*azote*, dans les proportions de 21+79) les qualités d'être *incolore* et *élastique* (mais non peut-être *compressible*) ainsi que la science moderne, et sa *pesanteur*, comme son existence, doit être induite du *toucher*. Ces *quatre premières substances* ou

Outre cette propriété distinctive, l'air a les mêmes qualités que la lumière, excepté la fluidité (c'est-à-dire, le nombre, la quantité, l'individualité, la conjonction, la disjonction, la priorité, la subséquence, la faculté de l'élasticité, et la vélocité).

L'existence de l'air, comme substance distincte, est induite du toucher. Le vent, qui souffle, est senti comme tempéré, indépendamment de l'influence de la lumière : et cette température, qui est sa qualité, implique un *substratum ;* car elle ne pourrait subsister sans lui ; ce *substratum*, c'est l'air ; différent de l'eau, qui est froide, et de la lumière, qui est chaude, et de la terre, qui est accidentellement échauffée par l'introduction de la chaleur.

L'air est éternel, à l'état d'atomes, ou passager, à l'état d'agrégats. Les corps organiques aériens sont des êtres habitant l'atmosphère, et les mauvais esprits (*Pis'âtchas*, etc.) qui fréquentent la terre. L'organe du toucher est un tégument, une envelope aérienne, ou bien un air répandu sur l'épiderme. L'air inorganique est le vent qui agite les arbres et autres objets mobiles. On peut ajouter, comme quatrième espèce d'agrégats aériens, le souffle ou la respiration, et les autres airs vitaux.

5° L'*Ether* (*âkâs'a*) est une substance qui a la propriété du son. Outre cette qualité particulière et distinctive qui lui est propre, il a le nombre (c'est-à-dire l'unité), la quantité, l'individualité, la conjonction et la disjonction. Il est infini, simple et éternel (1).

éléments, KAN'A'DA dit qu'elles sont *éternelles comme atomes, et passagères comme agrégats*; ce qui est exactement répété dans la doctrine d'ANAXAGORE et même dans celle d'EMPÉDOKLE. Théophraste paraît être le seul, parmi les Grecs, qui ait cru l'air *incolore :* ὁ δὲ ἀὴρ ἐγγύθεν μὲν θεωρούμενος οὐδὲν ἔχειν φαίνεται χρῶμα· κ. τ. λ. (*De Colorib.*, § 20.) (G. P.)

(1) Ces *cinq* premières substances des *neuf* énumérées par KAN'A'DA, sont les *cinq Éléments primitifs*, ou les *cinq substances constitutives* d'autres philosophes. EMPÉDOKLE et ARISTOTE en admirent également cinq, en y comprenant l'*æther*, fluide extrêmement subtil qui joue un si grand rôle dans la philosophie indienne et dans les *Védas*. — Στοιχεῖα δὲ τέτταρα, πέμπτον δὲ

L'existence d'un élément éthéré, comme substance distincte, est conclue, non par *perception distincte*, mais par *induction*. Le son est une propriété particulière, car, comme la couleur et les autres qualités particulières, il ne peut être saisi que par un organe externe d'êtres vivants, tel que l'homme. Maintenant, une qualité n'existe que dans une substance déterminée : or, ni l'ame, ni aucun des quatre éléments (la terre, l'eau, la lumière et l'air), ne peuvent être le *substratum* du son, car le son est saisi par l'organe de l'ouïe; les propriétés de la terre et des autres éléments ne sont pas saisies par l'ouïe, mais le son l'est; c'est pourquoi il n'est point une propriété de ces substances; ce n'est point non plus une propriété du temps, de l'espace et du sens intérieur, puisque c'est une qualité toute spéciale; et d'ailleurs ces trois substances n'ont rien qui ne soit commun à beaucoup d'autres : c'est pourquoi un *substratum*, différent de ceux-ci, est inféré; et ce *substratum*, c'est l'élément éthéré. Il est simple, car on ne lui voit point de marque de diversité, et son unité est admissible, parce que l'infinité compte pour l'ubiquité. Il est infini, parce que, en effet, il se trouve partout. Il est éternel, parce qu'il est infini.

τι σῶμα αἰθέριον ἀμετάβλητον, dit Plutarque en parlant d'Aristote (de Placit., l. I, c. 3). ARISTOTE, de son côté, attribue le même sentiment à PYTHAGORE et à ANAXAGORE : Ὁ γὰρ λεγόμενος αἰθὴρ, παλαιὰν εἴληφε τὴν προσηγορίαν, ἣν Ἀναξαγόρας μὲν τῷ πυρὶ ταὐτὸν ἡγήσασθαί μοι δοκεῖ σημαίνειν (Arist. Meteor., lib. I, c. 3) ; et dans un autre endroit il entend par *æther*, un *cinquième élément pur et inaltérable, principe actif et vivifiant dans la nature, différent de l'air et du feu*. HIÉROKLÈS, dans son commentaire sur les vers dorés de PYTHAGORE, dit que ce philosophe plaçait un *æther pur* au-dessous des corps célestes; et PLATON, dans son *Phædon* et dans son *Timée*, suppose également ce fluide élémentaire : Ἔστι τὸ εὐαγέστατον ἐπίκλην αἰθὴρ καλούμενος; limpidissima, sanctissimaque pars (aeris) *æther* nuncupatur. Cet élément était déja connu d'Orphée et d'Homère, car on le trouve nommé dans l'*Iliade*, Ξ, 287 :

Εἰς ἐλάτην ἀναβὰς περιμήκετον, ἣ τότ' ἐν Ἴδῃ
Μακροτάτη πεφυυῖα δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανεν.

— « (Le Sommeil) monta sur un sapin très-élevé, qui, né sur les hauteurs de l'Ida, allait se perdre dans l'*æther*, au-delà de l'air atmosphérique. » (G.P.)

Il paraît blanc, par connexion avec un orbe blanc lumineux; comme un bloc de cristal paraît rouge par son association avec un objet rouge. La couleur bleue d'un ciel pur provient, selon PATANDJALI, du pic méridional de la grande montagne *Soumérou*, qui est composée de saphirs (1). Sur d'autres côtés du *Soumérou*, la couleur du ciel est différente, étant empruntée de la teinte du pic qui domine ces côtés opposés. D'autres supposent que la couleur noire de la pupille de l'œil est communiquée au ciel (le bleu et le noir étant reconnus des teintes de la même couleur) comme un œil affecté de la jaunisse voit tous les objets jaunes.

L'organe de l'ouïe est éthéré, étant une portion d'éther (*âkâśa*) contenue dans le creux de l'oreille, et (comme l'affirme l'auteur du *Padârtha Dîpikâ*), il est doué d'une vertu particulière et invisible. Dans l'oreille d'un homme sourd, la portion d'éther qui y est contenue manque de cette vertu particulière; c'est pourquoi cet organe de l'ouïe n'est ni parfait ni efficient.

6° Le *Temps* (2) est induit du rapport de priorité et de

---

(1) Cette opinion de l'ascétique PATANDJALI ne prouve pas un esprit fort judicieux et un grand talent d'observation. Théophraste, que nous avons déja cité précédemment sur l'*air*, donne une idée bien plus exacte des couleurs variées de l'air : Ἐν βάθει δὲ θεωρούμενος ἐγγυτάτω φαίνεται τῷ χρώματι κυανοειδὴς διὰ τὴν ἀραιότητα· ᾗ γὰρ λείπει τὸ φῶς, ταύτῃ σκότῳ διειλημμένος φαίνεται κυανοειδὴς, ἐπιπυκνωθεὶς δὲ, καθάπερ τὸ ὕδωρ, πάντων λευκότατός ἐστιν.» Prope terram autem aer cæruleus videtur, propter raritatem suam; ubi enim lux deficit, ibi tenebris obvolutus cæruleus apparet. At condensatus, quemadmodum aqua, omnibus rebus candidior est.» (*De Color.*, § 20.) (G. P.)

(2) Les sceptiques, au rapport de Sextus Empiricus (Adv. Math., l. X), ont nié l'existence réelle du temps, en raisonnant ainsi : «Le passé n'est plus, le futur n'a pas encore été, et la rapidité avec laquelle passent les choses du monde fait que le présent se change tellement en passé, qu'il ne peut être compris ou saisi par l'entendement.» Timée de Lokres et Platon pensaient que le temps avait été créé, ou qu'il avait commencé avec la création (voy. TIMÉE de Lokres et le Timée de Platon); et, suivant ces philosophes, ce n'était pas une *substance*, mais, comme l'a exprimé Leibnitz, *un ordre de succession entre les créatures, et dans les idées des êtres intelligents;* ou encore : «*l'espace est le rapport des coexistants; le temps est le rapport des successifs.*» Aristote disait

postériorité, différent de celui du lieu. On le tire des notions de rapidité, de lenteur, de simultanéité, etc., et il est marqué par l'association des objets avec les révolutions du soleil.

Le jeune est l'opposé du vieux, comme le vieux est l'opposé du jeune. Ce contraste, qui ne concerne point la place, est un effet nécessitant une cause autre que celle de place, etc.; cette cause, c'est le temps. Il a les qualités du nombre, de la quantité, de l'individualité, de la conjonction et de la disjonction. Il est un, éternel et infini.

Quoique un, il a de nombreuses désignations, comme présent, passé et futur, par rapport à son action qui se trouve telle (1).

7° Le *Lieu* ou *la Place* est inféré du rapport de priorité et de subséquence, autre que celui du temps. Il est déduit des notions d'*ici* et de *là*.

Il a les mêmes qualités communes que le temps, et comme lui, il est un, éternel, infini.

Quoique un, il reçoit des noms variés comme oriental, occidental, septentrional, méridional, etc., par association avec la position du soleil (2).

8° L'*Ame*, quoique immatérielle, est considérée comme

---

aussi *que le changement continuel des choses qui passent constituait le temps :* Εἰ δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν ὅταν μὴ ὁρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολὴν, ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνεται ψυχὴ μένειν· ὅταν δὲ αἰσθώμεθα, καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον. (Arist. Nat. Ausc., l. IV, c. 16.) Les anciens n'ont pas eu des idées si justes et si claires sur l'*espace* que KA-N'A'DA. Platon, d'après Plutarque (de Placit. phil., l. I, ch. 19), disait *que c'était ce qui pouvait recevoir toutes les formes, et il l'appelait métaphoriquement matière, comme nourricière et réceptrice de tous les êtres*, et Aristote que *c'était l'extrémité du* CONTENANT *contiguë au* CONTENU : Πλάτων τὸ μεταληπτικὸν τῶν εἰδῶν, ὅπερ εἴρηκε μεταφορικῶς τὴν ὕλην, καθάπερ τινὰ τιθηνὴν, καὶ δεξαμενήν. Ἀριστοτέλης τὸ ἔσχατον τοῦ περιέχοντος συνάπτον τῷ περιεχομένῳ. (G. P.)

(1) Mêmes résultats que Reid et Royer-Collard. (G. P.)

(2) Voyez Leibnitz et Clarke, Reid, Royer-Collard et Kant. (G. P.)

une substance, un *substratum* de qualités. Elle est la huitième dans l'arrangement de KAN'A'DA. Dans celui de GÔTAMA. elle est la première des choses à prouver. [*Voy.* ci-dessus.]

9° Le *Manas*, selon KAN'A'DA, est la neuvième substance. Dans l'arrangement de GÔTAMA, il occupe la seconde place, comme une des douze matières à prouver; et il le place de nouveau sous le chef distinct des organes de la sensation, étant reconnu un sens interne. [*Voyez* ci-dessus.]

Les substances matérielles sont considérées par KAN'A'DA comme étant primitivement des atomes, et ensuite des agrégats. Il soutient l'éternité des atomes; leur existence et leur agrégation sont expliquées comme il suit (1) :

L'atome subtil ou monade que l'on voit dans un rayon du soleil, est la plus petite quantité possible de matière perceptible pour nous. Étant une substance et un effet, par conséquent il doit être composé de ce qui est moindre encore que lui-même, et celui-ci pareillement est une substance et un effet; car la partie constituante d'une substance qui a de la grandeur, doit être un effet. Celui-ci de nouveau doit être composé de parties plus petites que lui, et chacune de ces parties est un atome. L'atome est simple et non composé (2); autrement, la série de la divisibilité serait

---

(1) *Kan.* 2.2.2.1. *Kès.*, etc.

(2) LEUKIPPE, DÉMOKRITE et ÉPIKURE n'admettaient pas non plus la divisibilité des atomes, tandis que presque tous les autres philosophes soutenaient que la matière *était divisible à l'infini.* « Les sectateurs de THALÈS et de PYTHAGORE, dit Plutarque (*de Placit. phil., liv. I, c.* 16), enseignèrent que les corps étaient *passifs* et divisibles à l'infini, ou que les atomes dénués de parties ne pouvaient être divisés à l'infini : Οἱ ἀπὸ Θάλεω, καὶ Πυθαγόρου παθητὰ σώματα, καὶ τμητὰ εἰς ἄπειρον· ἢ τὰς ἀτόμους ἢ τὰ ἀμερῆ ἵστασθαι, καὶ μὴ εἰς ἄπειρον εἶναι τὴν τομήν. Et il ajoute : Ἀριστοτέλης δυνάμει μὲν εἰς ἄπειρον, ἐντελεχείᾳ δὲ οὐδαμῶς. ANAXAGORE, au rapport d'Aristote (Phys., 34), prétendait que chaque corps, quel qu'il fût, était divisible à l'infini. Mais il existe, entre la doctrine des *homoeoméries* ou *parties similaires* de ce philosophe grec et la doctrine corpusculaire de KAN'A'DA, une *similarité* qui, si elle est accidentelle, ne mérite pas moins une sérieuse attention. Je regrette vivement de ne pas

sans fin ; et si elle était poussée à l'infini, il n'y aurait pas de différence de grandeur entre un grain de moutarde et une montagne, entre un moucheron et un éléphant, chacun contenant pareillement un nombre infini de particules. Le dernier de ces atomes est donc simple.

---

avoir à ma disposition le texte sanskrit des aphorismes de KAN'A'DA cités par M. Colebrooke, afin de mieux établir la conformité ou plutôt l'identité des deux doctrines. « *Les substances matérielles sont considérées par* KAN'A'DA *comme étant primitivement des atomes, et ensuite des agrégats.* Voilà la base fondamentale, l'axiome générique du philosophe indien. — Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικροτῆτα. Καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν. Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν εὔδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος. Πάντα γὰρ ἀήρ τε καὶ αἰθὴρ κατεῖχεν, ἀμφότερα ἄπειρα ἐόντα. Ταῦτα γὰρ μέγιστα ἔνεστιν ἐν τοῖς σύμπασι καὶ πλήθει καὶ μεγέθει. Ce fragment d'ANAXAGORE, conservé par Simplicius (*), exprime, en d'autres termes, que KAN'A'DA, la même doctrine sur la formation des choses. « C'est d'abord *l'existence confuse des substances matérielles, immenses ou infinies par leur multitude et leur* PETITESSE ou TÉNUITÉ. *Et, en effet, le ténu* ou *le subtil était infini, immense. Et de toutes ces substances confondues, aucune n'était visible ou perceptible à cause de leur extrême petitesse ou ténuité. L'air et l'æther embrassaient tout, l'un et l'autre étant infinis ou immenses. Car ces grands (éléments) sont dans toutes les substances matérielles par la multiplicité de leur partie* (πλήθει) *et par leur immensitude.* » Ce *ténu ou subtil*, σμικρόν, etc., désigne clairement des *corpuscules* ou *atomes*. Maintenant, comment de ce chaos confus de *corpuscules subtiles* ou *atomes*, ANAXAGORE compose-t-il les *corps?* Par *agrégation* ou *mélange*, συμμίσγεσθαι, et ils cessent d'être des *agrégats* ou *composés*, par la *désunion*, διακρίνεσθαι, des *parties similaires* formées en *agrégats*, exactement comme KAN'A'DA : Τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται, οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπ' ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται, καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό, τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι. (22e fragment d'Anaxagore, tiré de Simpl. Voyez Schaubach, p. 135). » Les Hellènes ne se servent pas exactement des termes *naître* et *périr*, car aucune chose ne *naît*, aucune chose ne *périt ;* mais chaque chose est *formée* par *mélange* (ou *agrégation*) et cesse par *séparation* (ou *dissolution de ses parties*), et ainsi ils se seraient exprimés plus exactement en disant *s'assimiler, s'agréger*, pour *naître ;* et *se dissoudre, se résoudre*, pour *périr.* » Voilà bien évidemment l'*agrégation* et la *dissolution* de KAN'A'DA, exprimées dans les mêmes termes et s'opérant avec les mêmes *éléments corpusculaires* que

(*) Dans son commentaire sur la physique d'Aristote. *Voyez* ANAXAGORÆ fragmenta quæ supersunt, omnia, collecta, etc., ab. Ed. *Schaubach*. Lips. 1827. Conf. LE BATTEUX, Hist. des Causes prem. p. 372 ; H. Ritter, Geschichte der philosophie alter Zeit, t. 1., etc.

Le premier composé consiste en deux atomes; car un seul ne peut entrer en composition; il n'existe point d'argument pour prouver que plus de deux doivent entrer dans sa formation. Le second composé consiste en trois atomes binaires; car si deux seulement étaient réunis, l'augmen-

---

l'un nomme *atomes* et l'autre *homæomeris; particules similaires,* lesquelles *particules similaires*, en *s'agrégeant*, en *s'assimilant*, forment autant d'espèces de *composés* qu'il y a d'espèces d'*éléments composants, s'assimilant* par *affinité:* Ἀναξαγόρας τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν, καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων, ὧν ἑκάστου τὸ μέρος συνώνυμόν ἐστι. (Arist. de Generat. et Corrupt., l. II; *Conf.* id., lib. III, de Cœlo, cap. 3, et le Comment. de Simplicius sur le même liv. etc.; Parménide, v. 97 sqq.)

Ainsi KAN'A'DA forme les *eaux* des *atomes aqueux;* la *lumière,* des *atomes lumineux;* l'*air*, des *atomes aériens*, etc. L'un et l'autre soutiennent l'*éternité* de ces *corpuscules formateurs* des substances corporelles. L'un et l'autre aussi admettent un *principe spirituel* coexistant avec le *chaos corpusculaire* et agissant sur lui; c'est le Νοῦς et le *Bouddhi* ou plutôt l'*A'tma.* La même analogie pourrait se démontrer dans EMPÉDOKLE, en prenant ses *quatre* ou *cinq éléments*, en y comprenant l'*éther*, pour base des *agrégations* et des *solutions;* car la formation des *composés* se fait de la même manière que chez ANAXAGORE et KAN'A'DA, ainsi que chez LEUKIPPE et DÉMOKRITE.

Les *atomes simples* de KAN'A'DA ont aussi la plus grande analogie avec les *monades* de LEIBNITZ, que ce philosophe considérait également comme *simples*: « *Monas* non est nisi substantia simplex, quæ in composita ingreditur et dicitur *simplex* quia partibus caret; necesse autem est dari monades, h. e. substantias simplices, quia dantur composita; omne enim compositum non est, nisi aggregatum simplicium. » Mais Leibnitz regardait les *monades* comme des *forces* ou *unités* réelles ou des *atomes* de *substance* et non de *matière :* Porro *monades* hujus modi non sunt *atomi molis,* sed *substantiæ*; nempe unitates reales quæ fontes existunt actionum, etc. (*Princip. phil.* Voyez ce que dit le marq. d'Argens dans la *Philosophie du bon sens,* sur ces doctrines de la *divisibilité* ou de la *non-divisibilité* des atomes ou de leur *corporéité* ou *incorporéité*, d'où il résulterait que l'une et l'autre de ces doctrines mènent à l'absurde.)

Cette physique atomistique et corpusculaire qui s'efforce de tout expliquer avec des molécules simples et indécomposables, les Grecs l'ont-ils empruntée des Indiens ou les Indiens des Grecs? La première supposition est la plus vraisemblable, d'autant plus qu'au rapport des anciens, Démokrite avait fait de longs voyages pour s'instruire dans les siences philosophiques et qu'il avait probablement visité les philosophes de l'Inde. Le stoïcien POSIDONIUS, d'après Sextus Empiricus (liv. IX, 363, adv. Math.), cite le Phénicien MOSCHUS comme le premier auteur de la doctrine des atomes; mais maintenant que nous connaissons le système corpusculaire de KAN'A'DA, la priorité probable ne doit

tation de volume du composé serait à peine sensible, puisqu'il est nécessairement le produit du nombre ou de la dimension des particules ; il ne peut être le produit de la dimension ; il doit donc l'être du nombre. Il n'y a point de raison pour adopter l'union de quatre atomes binaires, puisque trois suffisent pour produire la grosseur (1). L'atome alors est compté comme étant la sixième partie de la particule subtile visible dans un rayon du soleil (2).

Deux atomes terrestres qui concourent par une vertu particulière invisible à la volonté créatrice de Dieu, ou au temps, ou à une autre cause compétente, constituent un double atome de terre ; et par le concours de trois atomes binaires, un atome tertiaire est produit ; et par le concours de quatre triples atomes, un atome quaternaire est également produit, et ainsi de suite, à une grosse, une plus grosse, ou la plus grosse masse de terre : c'est ainsi que la grande forme de la terre est produite ; et, de cette manière, les grandes eaux sont formées des atomes aqueux ; la grande lumière, des atomes lumineux ; et le grand air, des atomes aériens. Les qualités qui appartiennent à l'effet sont celles qui appartenaient à la partie intégrante, ou particule primitive, comme sa cause matérielle ; et, d'un autre côté, les

---

plus rester à Moschus. Tous ces philosophes cherchèrent à expliquer l'existence et l'état du monde par l'*union*, σύγκρισις ou συμπλοκή, et la *séparation*, διάκρισις ou διάλυσις, ou comme l'explique KAN'A'DA, par *agrégation*, et *désagrégation* ou *séparation;* ce qui revient au même mode de *formation* et de *dissolution*, comme on lè voit dans le passage suivant d'Épikure : Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συγκρίσεις, τὰ δὲ ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. Ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα, καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, ἀλλὰ ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα, ὅπῃ ἢ ὅπως διαλυθήσεται. (Diog. Laert., l. 10, § 40-41.)

Dans la doctrine des *Nyâyikas*, la dissolution du monde consiste dans la destruction des formes visibles et des qualités des choses, mais leur essence matérielle subsiste, et c'est d'elle que de nouveaux mondes organisés sont formés par l'énergie créatrice de l'Intelligence suprême; ainsi l'univers est dissous et renouvelé dans une succession infinie. (G. P.)

(1) *Kés.*

(2) *Pad. Díp..* KAN'A'DA le nomme *an'ou* ou *paramân'ou.* (G. P.)

qualités qui appartiennent à la cause se rencontrent dans l'effet.

La dissolution des substances procède d'une manière inverse. Dans les parties intégrantes d'une substance agrégée résultant de la composition, comme dans les morceaux d'un vase de terre, l'action dissolvante est opérée par la pression exercée avec rapidité, ou par la pression simple. La disjonction suit immédiatement; par où l'union qui était la cause de la cohésion des parties est annulée; et la substance intégrale, consistant en ces parties réunies, est dissoute en ces mêmes parties séparées, et par conséquent est détruite, car elle cesse de subsister comme un tout.

II. La qualité est secrètement unie avec la substance, non cependant qu'elle en soit la cause intime, ni qu'elle consiste dans le mouvement; mais elle est commune : elle n'est pas un genre, quoique appartenant à un genre. Elle est indépendante de la conjonction et de la disjonction; elle n'est point leur cause, et elle n'est point douée elle-même de qualités.

Vingt-quatre qualités sont énumérées. Dix-sept seulement sont spécifiées dans les aphorismes de KAN'A'DA (1); mais les autres sont sous-entendues.

1. *La Couleur.* C'est une qualité particulière, perceptible seulement à la vue; elle réside dans trois substances : la terre, l'eau et la lumière. C'est une propriété caractéristique de la dernière, dans laquelle elle est blanche et resplendissante. Dans l'eau, elle est blanche, mais sans éclat. Elle est perpétuelle dans les atomes primaires de ces deux substances, mais non pas dans leurs produits. Dans la terre, elle est variable, et sept couleurs y sont distinguées, savoir : le *blanc*, le *jaune*, le *vert*, le *rouge*, le *noir*, l'*orangé* (2), et la *couleur mêlée* (3), ou

(1) *Kan.*, 1.1.2.2, et 1.1.4.2.

(2) Un commentateur (*Mâdh.*) spécifie le bleu au lieu de l'orangé. Un autre (*Gaud.*) les omet tous les deux, réduisant les couleurs à six. (G. P.)

(3) Nous retrouvons encore ici une des plus belles découvertes modernes

mixte. Les variétés très-nombreuses de ces sept couleurs ne sont pas énumérées. Les six couleurs simples se rencontrent dans les atomes de la terre, et les sept, y compris l'espèce variée ou mêlée, dans ses atomes binaires, et dans ses formes plus complexes. La couleur des parties intégrantes est la cause de la couleur dans la substance intégrale.

2. *La Saveur*. C'est une qualité particulière, perceptible seulement à l'organe du goût, et qui réside dans deux substances, la terre et l'eau. C'est une propriété particulière de la dernière, dans laquelle elle est douce. Elle est perpétuelle dans les atomes de l'eau, et non dans les produits aqueux. Dans la terre, elle est variable, et on en distingue six espèces : douce, amère, piquante ou âcre, astringente, acide et saline.

3. *L'Odeur*. C'est une qualité particulière, perceptible seulement à l'organe de l'odorat ; elle ne réside que dans la terre, étant sa qualité distinctive. L'odeur, dans l'eau, est accidentelle, étant produite par le mélange de l'eau avec des particules terreuses ; comme un cristal brillant paraît rouge, étant associé à un œillet rouge ou à une autre fleur

---

dont il a déja été parlé précédemment, celle des *Sept couleurs*, qui forment le *rayon solaire*, décomposé par le prisme. Les sept couleurs reconnues par Newton sont : le *violet*, l'*indigo*, le *bleu*, le *vert*, le *jaune*, l'*orangé* et le *rouge*. Mais KAN'A'DA, privé des moyens d'optique de la science moderne, s'est trompé en plaçant le *blanc* et le *noir* parmi les couleurs primitives, regardées encore communément comme telles, tandis que le *blanc* n'est que la lumière tout-à-fait *incolore* ou *indécomposée*, réunissant en elle toutes les autres couleurs, et que le *noir* n'est que l'absence de toute lumière, lorsque le corps éclairé ne peut renvoyer aucun rayon. Les Bouddhistes de la Chine n'admettent que quatre couleurs primitives ; ce sont : 1° le *bleu*, en *sanskrit*, nîla, 青 *thsing;* 2° le *jaune*, pîta, 黃 *hoang;* 3° le *rouge*, lohita, 赤 *tchi;* 4° le *blanc*, avadâta, 白 *pè*. Il est présumable que les *Sept* chevaux donnés au char du Soleil dans la mythologie hindoue sont aussi un emblème des *Sept couleurs primitives*. (G. P.)

de cette couleur. Dans l'air aussi elle est accidentelle; ainsi qu'une brise qui a passé sur des fleurs, sur du musc, du camphre, et sur d'autres substances odorantes, emporte des particules odorantes des fleurs, etc. Les fleurs ne sont pas déchirées, ni le musc diminué, parce que les particules perdues sont remplacées par l'effet d'une vertu reproductive invisible. Cependant le camphre et les autres substances volatiles s'évaporent.

Deux sortes d'odeur sont distinguées : l'odeur naturelle et la puanteur.

4. *L'Impression de la température.* C'est une qualité particulière, perceptible seulement à la peau ou à l'organe du toucher. Elle réside dans quatre substances : la terre, l'eau, la lumière et l'air. Elle est la propriété caractéristique du dernier. On en distingue trois sortes : froide, chaude et tempérée. Dans l'eau, elle est froide; chaude dans la lumière; et tempérée dans la terre et dans l'eau. Diverses autres sortes sont aussi désignées comme dure, douce et diversifiée, etc.

Ces quatre qualités sont latentes dans les substances ténues (1), comme les atomes simples et les atomes binaires; manifestes à la perception dans les produits ou agrégats d'une dimension plus grande. Un atome subtil peut être vu dans un rayon du soleil, quoiqu'il ne puisse être senti. La couleur du rayon visuel, ou l'organe de la vue, est ordinairement imperceptible.

5. *Le Nombre.* C'est la raison de percevoir et de compter *un*, *deux*, ou *plusieurs*, jusqu'à la dernière limite de la numération. La notion du nombre est déduite de la comparaison. De deux objets perçus, celui-ci en est *un*, et celui-là *un*; de là la notion de *deux*, et ainsi de suite.

C'est une qualité universelle, commune à toutes les substances, sans exception.

---

(1) Distinction des qualités premières et secondes des corps de la philosophie scholastique. (G. P.)

Elle est considérée comme étant de deux sortes, *unité* et *pluralité;* ou de trois, *unité*, *dualité*, et *multitude* (1). L'unité est éternelle ou passagère : l'unité éternelle concerne les choses éternelles; celle qui est inéternelle ou passagère, concerne les effets ou les substances transitoires.

6. *La Quantité.* C'est la cause spéciale de l'usage, et la perception de la mesure.

C'est une qualité universelle, commune à toutes les substances.

Elle est considérée comme quadruple : grande et petite; longue et courte.

L'extrême petitesse et l'extrême exiguité sont éternelles, comme le *manas*, ou comme les atomes, qu'ils soient simples ou binaires, etc. L'extrême longueur et l'extrême grosseur (nommées infinies) sont pareillement éternelles.

Entre ces extrêmes est une grandeur inférieure ou quantité finie, qui est inéternelle. Elle est de différents degrés en longueur et en volume, plus ou moins, depuis la particule ténue ou atome tertiaire jusqu'à une grandeur quelconque moins grande que l'infini.

La grosseur finie des produits ou effets résulte du nombre, du volume ou de la masse. La multitude des atomes, le volume des particules et l'amas des parties composantes constituent la grosseur. Ce dernier mode, ou l'accumulation des particules, concerne une texture ou composition peu intense; les deux autres ont rapport à une agrégation ou cohésion plus solide et plus compacte.

L'infini surpasse les sens. Un objet peut être trop grand comme trop petit pour être distingué. [*Voyez* p. 37.]

7. *L'Individualité*, pluralité, ou état de séparation, est une qualité commune à toutes les substances.

Elle est de deux sortes : l'individualité d'un être seul et

(1) On reconnaît ici la catégorie de la QUANTITÉ de Kant : l'*unité*, la *pluralité* et la *totalité*. Il y a beaucoup d'autres points de ressemblance entre la doctrine de KAN'A'DA et celle de KANT. (G. P.)

celle d'un pair; ou elle est multiple, comme l'individualité d'une triade ou trinité, etc. La simple individualité est éternelle par rapport aux choses éternelles; passagère par rapport à celles qui sont transitoires. L'individualité d'un pair ou d'une trinité, etc., est naturellement transitoire; elle résulte de la comparaison comme celle de la dualité et de la trinité.

8. *La Conjonction* est une connexion passagère.

C'est une qualité universelle, propre à toutes les substances, et elle est transitoire.

Elle implique deux sujets, et elle est triple: naissant de l'action de l'un, ou des deux en même temps, ou autrement de leur union. La jonction d'un faucon perché, qui est actif, avec la perche sur laquelle il pose, qui est passive, est une conjonction naissant de l'action d'un seul sujet (1). La collision de deux béliers en mouvement, ou de deux lutteurs, est une conjonction naissant de l'action des deux (2). Le contact d'un doigt avec un arbre occasionne la conjonction du corps avec l'arbre, et cela d'une manière médiate.

9. *La Disjonction.* C'est le contraire de la conjonction; nécessairement précédée par elle, et, comme elle, impliquant deux sujets (3). Elle n'est pas la pure négation de la conjonction, ni simplement la dissolution de celle-ci.

La connaissance de cette qualité, ainsi que de celle qui lui est contraire, est dérivée de la *perception*.

C'est une qualité universelle, propre à toutes les substances; et elle est simple, réciproque ou médiate. Un faucon, prenant son vol du haut d'un rocher, est un exemple de disjonction naissant de l'acte de l'un des deux sujets: l'actif de l'inactif. La séparation des béliers ou des lutteurs est un exemple de disjonction, naissant de l'acte des deux sujets.

---

(1) Catégorie de *cause* et *d'effet* dans Kant. (G. P.)

(2) Catégorie d'*action* et de *réaction*. Voy. Kant. *Kritik der rein. Vernunft.* (G. P.)

(3) Catégorie de *négation* et de *limitation*. Voy. Kant. (G. P.)

La disjonction du corps et de l'arbre, résultant de la désunion du doigt et de l'arbre, est médiate.

10—11. *La Priorité* et *la Postérité*. Ces qualités étant opposées et corrélatives, sont examinées en même temps. Elles sont de deux sortes, concernant le lieu et le temps. Par rapport au lieu, c'est la proximité et la distance; par rapport au temps, c'est la nouveauté et l'ancienneté. L'une concerne les corps finis (*moûrta*), qui consistent en quantités circonscrites, l'autre affecte les substances produites (1).

La connaissance de ces propriétés est dérivée de la comparaison.

Deux masses étant placées dans un lieu, la proximité est déduite de la conjonction de l'une avec l'autre, comme associées par comparaison, se référant premièrement à la personne du spectateur, ou, secondement, aux autres objets corrélatifs du lieu. Là où une conjonction étroite des choses conjointes intervient, c'est la proximité; là où le contraire a lieu, c'est la distance. Ainsi *Prayâga* est plus près de *Mathourâ* que *Kâsî*, et *Kâsî* plus éloigné de lui que *Prayâga*.

De la même manière, une de ces deux masses, indépendantes du lieu, est jeune, comme déduite de l'association de l'objet avec le temps, distinguant par comparaison celle qui est liée avec le temps le plus récent. Une autre est vieille, qui est associée à un temps plus ancien. Ici le temps est déterminé par la révolution du soleil.

12. *La Gravité* est la cause particulière de la descente, ou chute primaire (2).

(1) Forme de la sensibilité de Kant : *Espace* et *Temps*. (G. P.)

(2) *Tark. Bhâch.*, et *Pad. Dîp.* Cette proposition du philosophe indien exprime un fait exact, mais elle n'exprime pas les lois de ce *fait*, c'est-à-dire les *lois de la gravitation*. N'ayant point les textes sanskrits à notre disposition, nous ne pouvons décider si KAN'A'DA et ses commentateurs ont déduit dans leurs traités les conséquences logiques du fait de la *gravité*, qu'ils considèrent comme la *cause particulière* de la *chute primaire ou initiale* des corps, c'est-à-dire de la *chute* non causée par un *mouvement d'impulsion* quelconque. La dé-

Elle affecte la terre et l'eau. L'or est affecté de cette qualité, par la raison de la terre qu'il contient.

---

couverte des *lois de la gravitation universelle* est attribuée à Kepler, quoique ces lois se trouvent déja indiquées chez les anciens philosophes de la Grèce (*), non pas si explicitement exprimées, il est vrai, que par Kepler, et par Newton qui fit un grand pas de plus. Voici un passage de Bhaskara-A'tcha'rya, qui vivait dans l'année 1036 du *Salivahana*, correspondant à l'année 1114 de notre ère, et qui montrera jusqu'à quel point les Indiens ont compris ces lois que W. Herschel regarde comme la vérité la plus universelle à laquelle la raison humaine soit jamais parvenue.

Opinion *de* Bhaskara-A'tcha'rya, *concernant le globe et l'attraction de la Terre.*

« Ce globe, qui est formé de terre, d'air, d'eau, d'espace et de feu, et qui est entouré de planètes, se tient stable au milieu de l'espace, par son propre pouvoir, et il n'a point de support.

« Ce monde, constitué globulairement, n'a point de support, mais il se tient stable au milieu de l'espace par son propre pouvoir.

« Je répondrai ici à l'objection consistant à prétendre qu'il est affirmé dans les *Pourăn'as* que le monde a un support.

« Si ce monde avait un support matériel, alors ce support devrait avoir lui-même quelqu'autre support pour le supporter, et ce troisième support devrait lui-même être supporté à son tour, et ainsi de suite; mais à la fin quelque chose doit être supposé se tenir debout par son propre pouvoir; et comment ce pouvoir ne pourrait-il pas être attribué à ce monde, qui est une des huit formes visibles de la Divinité?

« La Terre a un *pouvoir attractif* par lequel elle attire à elle un corps pesant quelconque existant dans l'air, et lequel corps a alors l'apparence de tomber; mais où pourrait tomber cette Terre qui est entourée par l'espace?

« Ce pouvoir attractif de la Terre montre comment les choses placées à la partie la plus inférieure, ou aux côtés, ne tombent pas de sa surface...

« La circonférence de la Terre est de 4,967 *yodjanas*, son diamètre est de 1,581 1/44, la superficie convexe est de 7,853,034 *yodjanas*. » (Extrait de la traduction anglaise du *Lilavati*, par le docteur Taylor. Bombay.)

Pour apprécier la justesse des derniers calculs sur la *circonférence*, le *diamètre* et la *superficie* de la Terre, il faudrait connaître exactement la valeur de la mesure linéaire dont l'auteur indien s'est servi. On l'évalue à *neuf* milles anglais (1 kilom. 851,851), et quelquefois à *cinq* milles et même à *quatre*. L'astronome indien ne différerait pas beaucoup des astronomes et géographes de l'Europe.

(*) *Voy.* Timée de Lokre, et le Timée de Platon, dans lequel on trouve déja l'énonciation pythagoricienne que les corps célestes sont doués de deux forces opposées, qui leur font décrire un mouvement curviligne. *Voy.* aussi Plutarque.

Dans l'absence d'une cause équivalente, comme l'adhésion, la volonté, ou quelque acte de volition, la descente résulte de cette qualité. Ainsi la noix de coco est empêchée de tomber par l'adhésion de sa queue à la branche de l'arbre; mais, cet empêchement cessant dans la maturité du fruit, la noix tombe.

Selon OUDAYANA A'TCHA'RYA, la gravité est imperceptible; mais elle peut être inférée de l'action de la descente ou chute. BALLABHA soutient qu'elle est perçue dans la position d'une chose qui descend d'une situation plus élevée à une situation plus basse.

La légèreté n'est point une qualité distincte; mais c'est la négation de la gravité.

13. La *Fluidité* est la cause du découlement originel (1).

Elle affecte la terre, la lumière et l'eau. Elle est naturelle et essentielle dans l'eau; accidentelle dans la terre et dans la lumière, étant induite de la présence du feu dans les substances liquéfiées, comme l'or, etc.

La fluidité est perceptible par les sens externes : la vue et le toucher.

Dans la grêle et la glace, la fluidité subsiste essentiellement; mais elle est comprimée par un obstacle naissant d'une vertu inconnue, qui rend l'eau solide.

Dans le *Soûrya Siddhanta*, ouvrage astronomique auquel les Indiens attribuent la plus haute antiquité, on lit ce qui suit : «Les Planètes ainsi que les «Étoiles, se meuvent constamment d'Orient en Occident, avec la plus grande «vitesse, et elles suivent toujours leurs chemins respectifs. Il y a un mouve«ment oriental (ou d'*Occident* en *Orient*), qui fait que les planètes éprou«vent une rotation diurne, *par*, ou *dans* le zodiaque (en sanskrit : la *réunion* «*des étoiles ou des astres*).»

«Le *diamètre* de la Terre est de 800 *yodjanas* multipliés par 2. Le carré de la somme de la racine multipliée par 10 en sera la *circonférence*.» (As. J. 1817, p. 482.)

Un des noms sanskrits de la Terre est *gâ* (en grec γῆ), dérivé de la racine *ga*, *aller*, et signifiant *qui va*. Cette particularité ne s'accorderait pas avec l'opinion ci-dessus, qui n'est que le système de Ptolémée plaçant la Terre immobile comme centre au milieu de l'espace. (G. P.)

(1) *Tark. Bhâch.* et *Pad. Dîp.*

14. La *Viscosité*, est la qualité de ce qui est visqueux, et cause l'agglutination. Elle réside dans l'eau seulement. Dans l'huile, le beurre liquide, etc., elle résulte de parties aqueuses de ces liquides (1).

15. Le *Son* est une qualité particulière de l'élément éthéré, et il est perceptible à l'ouïe. Il réside dans cet élément exclusivement, et il en est la propriété caractéristique. On en distingue de deux sortes : le son articulé et le son musical (2).

Pour ce qui concerne le son produit dans un lieu, et entendu dans un autre, il est observé que le son est propagé par ondulation, vague après vague, ou onde après onde, rayonnant dans toutes les directions, d'un centre déterminé, comme les fleurs d'un *Nauclea* (3). Ce n'est point la première onde ni l'intermédiaire qui fait entendre le

---

(1) *Tark. Bhâch. Pad. Díp.* et *Siddh. Sang.*

(2) *Ibid.* et *Gau*, etc.

(3) Cette théorie de l'*acoustique* ou de la *formation du son* est la même que celle de la physique moderne, qui est regardée comme une découverte récente. On est étonné de la retrouver dans le philosophe indien, dont l'âge est incontestablement de plus de cinq siècles avant notre ère. Cette théorie, celle de la *lumière* et des *couleurs*, etc., dénotent dans KAN'A'DA un observateur profond et exact des phénomènes de la nature, bien supérieur aux philosophes physiciens grecs. Cependant, le stoïcien Apollodore (dans Diog. Laerce, l. VII. 158) expliquant l'opération de l'ouïe, disait qu'elle se faisait par le moyen de l'air qui se trouve entre celui qui parle et celui qui écoute, lequel air, frappé orbiculairement, ensuite *agité en ondes*, s'insinue dans l'oreille de la même manière qu'une pierre jetée dans l'eau l'agite et y cause une ondulation : Ἀκούειν δὲ τοῦ μεταξὺ τοῦ τε φωνοῦντος καὶ τοῦ ἀκούοντος ἀέρος πληττομένου σφαιροειδῶς, εἶτα κυματουμένου, καὶ ταῖς ἀκοαῖς προςπίπτοντος, ὡς κυματοῦται τὸ ἐν τῇ δεξαμενῇ ὕδωρ κατὰ κύκλους ὑπὸ τοῦ ἐμβληθέντος λίθου. Plutarque (de Placit. Phil., l. IV, 19) attribue la même doctrine aux stoïciens : Οἱ Στωϊκοί φασι τὸν ἀέρα μὴ συγκεῖσθαι ἐκ θραυσμάτων, ἀλλὰ συνεχῆ εἶναι δι' ὅλου μηδὲν κενὸν ἔχοντα. Ἐπειδὰν δὲ πληγῇ πνεύματι, κυματοῦσθαι κατὰ κύκλους ὀρθοὺς εἰς ἄπειρον, ἕως πληρώσῃ τόν περικείμενον ἀέρα, ὡς ἐπὶ τῆς κολυμβήθρας τῆς πληγείσης λίθῳ. Καὶ αὕτη μὲν κυκλικῶς κινεῖται, ὁ δ' ἀὴρ σφαιρικῶς. Vitruve a exposé la même doctrine dans son livre : *de Architectur.*, V, 3. Conf. L. Ideler; *Meteorologica veterum Græc. et Rom.* Berol. 1832, p. 175. (G. P.)

son, mais la dernière qui entre en contact avec l'organe de l'ouïe; et c'est pourquoi il n'est point entièrement exact de dire qu'un tambour a été entendu. Le son se produit dans la conjonction, dans la disjonction, et dans le son lui-même. La conjonction des cymbales ou celle du tambour et du bâton peuvent servir d'exemple au premier cas : c'est la cause instrumentale. Le bruissement des feuilles est un exemple de la disjonction comme cause du son. Dans quelques cas, le son peut devenir la cause du son. Dans tous, la concordance du vent agité, ou son calme, est une cause concomitante; car un vent contraire l'empêche. La cause matérielle est dans tous les cas le fluide éthéré; et la conjonction de celui-ci avec un objet sonore est une cause concomitante.

La *Mîmânsâ* affirme l'éternité du son. Celle-ci est contestée par les *Naiyâyikas*, qui soutiennent que si le son était éternel, il ne pourrait être perçu par les organes sensitifs de l'homme.

16—23. Les huit qualités suivantes sont perceptibles par l'organe mental, non par les sens externes. Elles sont les qualités de l'ame, et non celles des substances matérielles.

16. L'*Intelligence* (*bouddhi*) est placée, par KAN'A'DA, parmi les qualités, et par GÔTAMA, la cinquième parmi les objets de preuve. Il en sera parlé à sa place.

17 et 18. Le *Plaisir* et la *Peine* se trouvent dans les qualités énumérées par KAN'A'DA. La peine ou le mal est placé par GÔTAMA parmi les objets de preuve; c'est là que (sous le titre principal de délivrance) il en sera parlé de nouveau, avec son contraire.

19 et 20. Le *Désir* et l'*Aversion* sont les deux qualités qui viennent immédiatement dans l'ordre ci-dessus. Le désir est le souhait du plaisir ou du bonheur, et de l'absence de la peine. La passion est l'extrême désir; elle est habituelle chez les hommes et chez les êtres inférieurs : l'être suprême est exempt de passion. Le *désir* n'atteint point la

volonté de Dieu ni le souhait d'un saint. L'*aversion* est le dégoût ou la haine (1).

21. La *Volition* (*yatna*), effort ou exercice, est une détermination à une action qui procure une récompense ou du plaisir. Le désir est son occasion, et la perception sa raison. Deux sortes d'efforts perceptibles sont distingués : celui qui procède du désir en recherchant ce qui est agréable, et celui qui procède de l'aversion en évitant tout ce qui est désagréable. D'autres espèces qui échappent à la sensation et à la perception, mais qui sont déduites de l'analogie des actes spontanés, comprennent les fonctions animales, ayant pour cause la puissance vitale invisible.

La *volition*, le *désir*, l'*intelligence*, sont passagers, variables et inconstants dans l'homme. La volonté et l'intelligence de Dieu sont éternelles, uniformes, constantes.

22 et 23. La *Vertu* et le *Vice* (*dharma* et *adharma*), ou le mérite et le démérite moral sont les causes particulières du plaisir et de la peine respectivement. Le résultat de l'accomplissement de ce qui est enjoint, comme un sacrifice, etc., c'est la vertu ; le résultat de commettre l'action qui est défendue, c'est le vice. Ce sont des qualités de l'ame, imperceptibles, mais induites par le raisonnement.

La preuve de ces qualités est tirée de la transmigration. Le corps d'un individu, avec ses membres et ses organes des sens, est le résultat d'une qualité particulière de son ame, puisque celle-ci est la cause de la jouissance de l'individu, comme une chose qui est produite par son effort ou sa volition. La qualité particulière de l'ame qui fait que son être se revêt d'un corps, de membres et d'organes, est la vertu ou le vice (2); car le corps et les membres ne sont pas le résultat de l'effort ou de la volition (3).

---

(1) Voy. Cabanis, Rapport du Physique et du Moral; voy. aussi M. Jouffroy, art. Amour-Propre; *Encyclopédie* de Courtin; et M. Damiron : *Cours de Philosophie.* (G. P.)

(2) Ame plastique des anciens, de Cudworth et de Stahl. (G. P.)

(3) *Tarck. Bhâch.*

24. La vingt-quatrième et dernière qualité est la *Faculte* (*sanskâra*). Elle comprend trois espèces :

La *force active* ou l'*impulsion* (*vêga*), qui est la cause de l'action ou du mouvement. Elle concerne la matière seulement, et elle est une qualité de l'organe mental, et des quatre éléments plus grossiers : la terre, l'eau, la lumière et l'air. Elle devient manifeste par la perception du mouvement.

L'*élasticité* (*sthitisthâvaka*) est une qualité particulière des objets tangibles et terrestres ; et elle est la cause de cette action particulière par laquelle une chose altérée ou comprimée est rendue à son état primitif ; comme un arc qui n'est plus tendu, et une branche qui n'est plus forcée, reprennent leur première position. Elle est imperceptible ; mais elle est conclue du fait du retour d'une chose à sa première forme ou à son premier état.

L'*imagination* (*bhâvanâ*) est une qualité particulière de l'ame, et elle est la cause de la mémoire. Elle est un résultat de la notion ou du recueillement ; étant excitée, elle produit le souvenir ; la cause excitante est le retour d'une association, c'est-à-dire, de la vue, ou d'une autre perception d'un objet semblable.

III. Le titre immédiat dans l'arrangement de KAN'A'DA, après la qualité, est l'*Action* (*karma*).

L'*action* consiste dans la motion ou le mouvement, et, comme la qualité, elle réside dans la substance seule. Elle affecte une substance simple, c'est-à-dire une substance finie, qui est la matière. Elle est la cause (non agrégative, mais indirecte) de la disjonction comme de la conjonction ; c'est-à-dire d'une conjonction récente dans un lieu, après l'annullation d'une première dans un autre, par le moyen de la disjonction. Elle est privée de qualité, et elle est transitoire.

Cinq sortes d'actions sont énumérées : jeter en haut ; jeter en bas ; pousser en avant ; étendre horizontalement ; et enfin, aller, renfermant plusieurs variétés sous ce dernier chef.

IV. Le *Commun* (*sâmânya*), ou la condition des choses égales ou semblables, est la cause de la perception de conformité. Il est éternel, simple, concernant plus qu'une chose, étant une propriété commune à plusieurs. Il réside dans la substance, dans la qualité et dans l'action.

Il y a deux degrés distingués dans le commun : le plus haut, concernant de nombreux objets ; le plus bas, en concernant peu. Le premier est l'existence, propriété commune à tout. Le dernier est l'abstraction d'un individu, variant avec l'âge en dimensions, quoique continuant d'être identique. Un troisième degré, ou degré intermédiaire, est distingué comme compris dans le premier, et renfermant le dernier. Ces trois degrés de commun correspondent approximativement au *genre*, à l'*espèce*, et à l'*individu* (1).

Sous un autre point de vue, le commun est double, *savoir :* le genre (*djâti*), et la propriété distinctive (*oupâdhi*), ou l'espèce.

Les *Bauddhas* (*Bouddhistes*) sont cités comme niant cette catégorie, et soutenant que les individus seuls ont l'existence (2), et que cette abstraction est fausse et décevante. Ce point, comme plusieurs autres controversés, sera développé en lieu opportun.

V. La *Différence* (*visêcha*), ou la *particularité*, est la cause qui fait percevoir l'exclusion. Elle affecte un objet simple et particulier, qui est privé de la qualité commune. Elle réside dans les substances éternelles. De telles substances sont le sens interne intelligent, l'ame, le temps, le lieu, et l'élément éthéré, ainsi que les atomes de la terre, de l'eau, de la lumière et de l'air.

VI. La sixième et dernière catégorie du KAN'A'DA est

---

(1) Voyez le chap. 2 de l'*Isagogé* de Porphyre : *de genere, specie et individuo;* et pour la *différence* (*vis'écha*), le chap. 3 du même ouvrage, en tête de l'*Organon* d'Aristote. (G. P.)

(2) On peut voir à ce sujet la fameuse dispute des *Réalistes* et des *Nominalistes*. (G. P.)

l'*Agrégation* (*samavâya*) ou la relation perpétuelle et intime. Elle a déja été brièvement décrite.

VII. Aux six catégories affirmatives de KAN'A'DA, des écrivains subséquents en ont ajouté une septième, qui est négative.

La *Négation* ou *privation* (*abhâva*) est de deux sortes: universelle et mutuelle. La négation universelle comprend trois espèces : l'*antécédente*, l'*inopinée* et l'*absolue*.

La privation *antécédente* (*prâgabhâva*) est la négation présente de ce qui sera dans un temps futur. C'est une négation, dans la cause matérielle, préalable à la production d'un effet; comme dans la laine, antérieurement à la fabrication du drap, il y a une privation antécédente de la pièce d'étoffe qui sera tissue. Elle est sans commencement, parce qu'elle n'a pas été produite, et elle a une fin, car elle sera terminée par la production de l'effet.

La *privation inopinée*, ou *imprévue*, est la destruction (*dhwansa*), ou la cessation d'un effet. C'est la négation dans la cause, suivant la production de l'effet : comme dans un vase de terre brisé par un coup de maillet, la négation du vase dans l'amas des morceaux qui le formaient. Elle a un commencement, mais elle n'a pas de fin; car la destruction de l'effet ne peut pas cesser d'être accomplie.

La négation absolue s'étend à tous les temps, passé, présent et futur. Elle n'a ni commencement ni fin : par exemple, le feu dans un lac, la couleur dans l'air.

La privation mutuelle est la différence (*bhêda*); c'est la négation réciproque de l'identité, de l'essence, ou de la particularité respective.

5. [*Cat.* GÔT. *Voy. p.* 63.] Retournons à l'arrangement de GÔTAMA. La cinquième place, après les objets des sens, est donnée par lui à l'*Intelligence* (*bouddhi*), compréhension, connaissance ou conception, définie comme ce qui rend manifeste, ou fait connaître une matière (1).

---

(1) [*Buddhim* laxayitum âha ; — il dit qu'il va définir le *bouddhi* ou l'*intelligence*] :

Elle est double : la notion et le souvenir. La notion (*anoubhava*) est de deux sortes : *exacte* et *inexacte*. La notion exacte (*pramâ*) est telle qu'elle ne peut être controversée. Elle est dérivée de la preuve, et conséquemment elle a une quadruple dérivation, savoir : de la *perception*, de l'*induction*, de la *comparaison*, et de la *révélation* : par exemple : 1° un vase perçu par des organes sains ; 2° le feu induit de la vue de la fumée ; 3° un *gayal* (1) reconnu par sa ressemblance avec une vache ; 4° le bonheur céleste que l'on peut obtenir par le sacrifice, comme il est ordonné dans les Vêdas.

La notion inexacte ou erronnée s'éloigne de la vérité, et n'est point dérivée de la preuve. Elle est triple, savoir : le *doute ;* des *prémisses* exposées à la réduction à l'*absurde ;* et l'*erreur :* (par exemple, prendre de la nacre de perle pour de l'argent).

Le *souvenir* (*smaran'a*) est pareillement exact et inexact. Ces deux sortes, et spécialement le souvenir exact, se présentent dans la veille. Mais dans le sommeil, le souvenir est erronné.

6. [*Cat.* Gôt.] La sixième place parmi les objets de preuve est donnée au *Manas*, *sens intelligent*, ou *organe interne*. Il a déja été fait mention de lui deux fois, *savoir :* parmi les *organes des sens*, et de nouveau parmi les *substances*. [*Voy.* p. 61 et 71.]

7. [*Cat.* Gôt.] L'*Activité* ou l'*Action* (*pravritti*) vient ensuite. C'est la détermination, le résultat de la passion, et la

---

« Buddhir upalabdhir djnânam ity anarthântaram. ||I. 15||.

Dans cette citation, comme dans les précédentes et les suivantes, nous ne rapportons que les simples *Soûtras* de Gôtama, à l'exception des *arguments* entre parenthèses, en négligeant les parties du commentaire qui ont servi aux explications de M. Colebrooke et qui auraient rendu ces notes trop étendues, l'autorité la plus importante et la plus essentielle résidant dans les *Soûtras*.

(G. P.)

(1) Bos gavæus s. frontalis. *As. Res.* 8, 487, Linn. Trans.

cause de la vertu et du vice, ou mérite et démérite, selon que l'action est commandée ou défendue. Elle est orale, mentale, ou corporelle (1), ne comprenant point les fonctions vitales qui n'appartiennent pas à la conscience. Elle est la raison de tous les procédés ou de toutes les manières d'agir du monde.

8. [*Cat.* Gôt.] Des actes viennent les *Fautes* ou *Défauts* (*dôcha*) (2), renfermant sous cette dénomination la passion ou l'extrême désir; l'aversion ou le dégoût; et l'erreur ou l'illusion (*môha*). Les deux premiers de ces actes sont mis au nombre des qualités, par Kan'a'da.

9. [*Cat.* Gôt.] Vient ensuite, dans l'arrangement de Gôtama, la *Condition de l'ame après la mort* (*prêtya-bhâva*), qui est la *transmigration* (3); car l'ame étant immortelle, passe d'un premier corps qui périt dans un nouveau qui la reçoit. C'est une reproduction (*pounar-outpatti*).

10. [*Cat.* Gôt.] La *Rétribution* (*phala*) est le *fruit* produit par les fautes qui résultent de l'activité ou de l'action (4). C'est un retour de la jouissance (*pounar-bhôga*), ou l'expérience du plaisir ou de la peine en association avec le corps, le *manas* et les sens.

11. [*Cat.* Gôt.] La *Peine* ou l'*Angoisse* est le onzième sujet de matières à prouver (5).

---

(1) [*Pravrittim* laxayati vibhadjatê tcha; — il définit et divise l'*action*]:

Pravrittir vâgbuddhis'arîrârambhah'. ||I. 17||

(2) [*Dôcham* laxayati; — il définit la *faute*] :

Pravarttanâlaxanâ dôchâh'. ||I. 18||

(3) [*Prêtyabhâvam* laxayati; — il définit la *condition future*] :

Punarutpattih' prêtyabhâvah'. ||I. 19||

(4) [*Phalam* laxayati; — il définit le *fruit* ou la *rétribution*] :

Pravrittidôchadjanitârthah' phalam. ||I. 20||

(5) [*Duh'kham* laxayati; — il définit la *peine* ou l'*angoisse*] :

Bâdhanâlaxan'am duh'kham. ||I. 21||

12. [*Cat.* GÔT.] **La *Délivrance de la peine* est la béatitude** (1) : c'est la préservation absolue de toutes sortes de mal ; comptée, dans ce système de philosophie, comme comprenant vingt et une variétés de maux principaux ou secondaires, *savoir* : 1° le corps ; 2—7 : les six organes des sens ; 8—13 : six objets (*vichaya*) de sensation ; 14—19 : six sortes de compréhension et d'intelligence (*bouddhi*) ; 20 : la peine ou angoisse ; 21 : le plaisir. Car même celui-ci, étant entaché du mal, est une peine ; comme le miel mêlé avec du poison est compté parmi les substances délétères (2).

Cette délivrance du mal est obtenue par l'ame, familiarisée avec la *vérité* (*tatwa*), au moyen de la sainte science ; dépouillée de passions par la connaissance du mal dépendant des objets ; méditant sur elle-même ; et par la maturité de la connaissance de soi, rendant présente sa propre essence ; dégagée des obstacles ; n'acquérant pas le mérite ou le démérite par des actions accomplies avec le désir ; distinguant le prix du mérite ou du démérite par une dévote contemplation, et l'acquittant pendant la courte durée de son fruit ; ainsi (les actes antérieurs étant annulés, le corps présent disparu, et aucun corps futur ne renaissant), il n'est plus de connexion possible avec les diverses sortes de mal, puisqu'il n'existe plus de cause pour les produire. Ceci, alors, est la préservation de la peine de toutes sortes ; c'est la délivrance et la béatitude. [*Voy. Syst. sânkh.*, p. 10, 11.]

III. Après la preuve, et la matière à prouver, GÔTAMA

---

(1) [*Apavargam* laxayati ; — il définit la *délivrance* de la peine] :

Tadatyantavimôxô 'pavargah'. ||I. 22||

Voir le neuvième *soûtra* qui précède pour l'énumération des douze objets de preuves dont l'*apavargâ* ou la *délivrance* de *toute peine* est le dernier. (G. P.)

(2) Cette aptitude et ce penchant particulier à toujours diviser pour éclaircir les matières, rappellent cette règle posée par Descartes, *de faire des dénombrements si entiers* et *des revues si générales*, *qu'on se puisse assurer de rien omettre*, règle déja posée par Aristote (dans ses Analytiques) : Οὕτω μὲν οὖν βαδίζοντι ἐστὶν εἰδέναι ὅτι οὐδὲν παραλείπεται. (G. P.)

passe aux autres catégories, et il assigne la première place au *Doute* (*sans'aya*) (1).

C'est la considération de diverses matières contraires, par rapport à un seul et même objet; et elle est de trois sortes qui naissent des qualités communes ou particulières, ou simplement de la contradiction; des marques distinctives étant dans les trois cas négligées. Ainsi un objet est observé, à propos duquel naît la question de savoir si c'est un homme ou une poste; les membres qui présageraient un homme, ou les malles qui feraient distinguer la poste, étant également inaperçus. Ainsi encore, l'odeur est une qualité particulière de la terre; elle n'appartient pas aux substances éternelles, comme l'élément éthéré; ni aux éléments passagers, comme l'eau : la terre, alors, est-elle éternelle ou inéternelle? Ainsi, l'un affirme que le son est éternel; un autre nie cette assertion, et un troisième *doute.*

IV. Le *Motif* (*prayôdjana*) est ce qui fait agir une personne, ou ce qui la détermine à une action (2). C'est le désir d'atteindre au plaisir, ou d'éviter la peine, ou l'envie d'être exempt de tous deux; car tel est le but ou l'impulsion de chacun dans l'état naturel du sentiment (3).

---

(1) [Kramaprâptam *sans'ayam* laxayati; — ensuite il définit le *doute*] :

Sâmânânêkadharmaupapattêr vipratipattêr upalabdhyanupalabdhyavyavasthâtas' tcha vis'êchâpêxô vimars'ayah' Sans'ayah'. ||I.23||

Aristote, et Descartes parmi nous, ont procédé de la même manière en commençant par établir le doute philosophique comme une des principales bases de nos connaissances : ἈΝΑΓΚΗ πρὸς τὴν ἐπιζητουμένην ἐπιστήμην ἐπελθεῖν ἡμᾶς πρῶτον, περὶ ὧν ἀπορῆσαι δεῖ πρῶτον. Ταῦτα δὲ ἔστιν ὅσα περὶ αὐτῶν ἄλλως ὑπειλήφασί τινες, κἂν εἴ τι χωρὶς τούτων τυγχάνει πρῶτον παρεωραμένον. Ἐστὶ δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς. Ἡ γὰρ ὕστερον εὐπορία, λύσις τῶν πρότερον ἀπορουμένων ἐστί· λύειν δὲ οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντα τὸν δεσμόν. Ἀλλ' ἡ τῆς διανοίας ἀπορία δηλοῖ τοῦτο περὶ τοῦ πράγματος. — «Il est nécessaire, pour obtenir la science ou la connaissance que l'on cherche, de savoir d'abord DOUTER, etc.» (Métaphys., l. III, ch. 1.) (G. P.)

(2) [Kramaprâptam *prayôdjanam* laxayati; — il définit, dans son ordre, le *motif*] :

Yam artham adhikritya pravartatê tat prayôdjanam. ||I.24||

(3) *Gôt.* 1. 1 4, t. III.

V. L'*Exemple* (*dricht'ânta*) est, dans la controverse, un texte sur lequel les deux adversaires sont d'accord (1). Il est concordant ou discordant, direct ou inverse : comme un foyer de cuisine, pour exemple direct de l'argument de la présence du feu présumé par la fumée; et un lac, pour exemple inverse ou contraire de l'argument, où la vapeur indicative est un brouillard (2).

VI. La *Vérité démontrée* (*siddhânta*) est de quatre sortes *savoir :* reconnue universellement, reconnue individuellement, hypothétiquement, et par argumentation (ou, *e concessu*, par concession) (3).

Ainsi, l'existence de la substance, ou de ce à quoi ap-

---

(1) [Kramaprâptam *dricht'ântam* laxayati; — il définit l'*exemple* dans son ordre] :

Lâokikaparîxakân'am yasminn arthê buddhisâmyam sa dricht'antah'. ||I. 25||

(2) *Gôt.* 1.1.5, t. VI.

(3) *Gôt.* l. 1.6.1. [Kramamprâptam *siddhântam* laxayati; — il définit dans son ordre la *vérité démontrée*] :

Tantrâdhikaran'âbhyupagamasansthitih' siddhântah'. ||I. 26||

Le commentaire explique *tantra* par *s'astram*, corps de sciences philosophiques ou autres.

[Vibhadjatê; — il divise] :

Sarvatantra pratitantrâdhikaran'âbhyupagamasansthtitinâm arthântarabhâvât. ||I. 27||

« *Sa tchaturvidhaiti s'échah'* » : elle est de quatre sortes. (Commentaire.)

[Sarvatantrâsiddhântamlaxayati; — il définit la *vérité démontrée universellement*] :

Sarvatantrâviruddhas tantrê 'dhikritah' sarvatantrasiddhântah'. ||I. 28||

[Pratitantrasiddhântam laxayati; — il définit la *vérité démontrée individuellement*] :

Samânatantrasiddhah' paratantrasiddhah' pratitantrasiddhântah'. ||I. 29||

[Adhikaran'asiddhântam laxayati; — il définit la *vérité démontrée hypothétiquement*] :

Yatsiddhâvanya prakaran'asiddhih sô' dhikaran'asiddhântah'. ||I. 30||

[Abhyupagamasidhântam laxayati; — il définit la *vérité démontrée par argumentation*] :

Aparîxitâbhyupagamâttadvis'êchaparîxan'am abhyupagamasiddhântah'. ||I. 31||

partiennent ses propriétés, est universellement reconnue, quoique sa notion abstraite puisse ne pas l'être ainsi; car les *Bouddhistes* nient cette abstraction. Le *manas* est considéré par les *Naiyâyikas*, comme un organe de perception; il est considéré de même par la secte alliée des *Vaiśêchikas*. L'éternité du son est admise dans la *Mîmânsâ*, et niée dans le *Nyâya*. En supposant la création de la terre prouvée, l'omniscience du Créateur s'ensuit nécessairement. Dans la dissertation de Djaimini sur l'éternité, ou sur la durée passagère du son, il est dit que produire du son est une qualité.

Les commentateurs ne sont pas d'accord entre eux sur la plupart des exemples de diverses sortes de démonstration qui sont rapportés. Il n'est pas nécessaire d'entrer ici dans ces détails.

VII. Un argument régulier, ou syllogisme complet (*nyâya*), consiste en *cinq membres* (*avayava*), ou parties composantes (1) : 1° la *proposition* (*pratidjnâ*); 2° la *raison* (*hêtou*

---

(1) [Kramaprâptân *avayavâl* laxayitum vibhadjatê; — il divise pour les définir les *membres* (du syllogisme) dans leur ordre] :

Pratidjnâhêtûdâharan'aupanayanigamanâny avayavâh'. ||I.32||

[*Pratidjnâm* laxayati; — il définit la *proposition*] :

Sâdhyanirdêśah' pratidjnâ. ||I.33|| « La *proposition* est la thèse à prouver. »

[Kramaprâptam *hêtum* laxayati vibhadjatê tcha sûtrâbhyâm; — il définit et divise successivement la *raison* ou *cause* dans les *soûtras*] :

Udâharan'asâdharmyât sâdhyasâdhanam hêtuh' tathâ vaidharmyât. ||I.34||

« La *raison* est l'autorité convenable ou une des prémisses de l'objet à prouver, tendant au même but que l'exemple ou à un but contraire. » « Tasya dvaividhyam âha udâharan'a *sâdarmyât* tathâ *vaidharmyât* iti sâdharmyam anvayah' vaidharmyam vyatirêka. » Il distingue deux sortes d'exemples (dit le Commentaire), l'exemple qui concourt au même but, et l'exemple qui concourt à un but contraire. Le premier est une conclusion suivant directement d'une proposition ou d'une cause; le second est un argument inverse.

« [Kramaprâptam *udâharan'am* laxayati; — il définit ensuite l'*exemple*] :

Sâdhyasâdhârmyât taddharmabhâvidricht'ânta udâharan'am. ||I.36||

« L'*exemple* (ordinaire) est une similitude qu va être reconnue exacte et qui

ou *apadês'a*); 3° l'*exemple* (*oudâharan'a* ou *midars'ana*); 4° l'*application* (*oupanaya*); 5° la *conclusion* (*nigamana*). Exemple :

1° Cette montagne est brûlante ;
2° Car elle fume.
3° Ce qui fume, brûle, comme le foyer de la cuisine.
4° Conformément, la montagne est fumante ;
5° Donc elle brûle.

---

concourt au même but de la proposition à prouver. » Le commentateur ajoute qu'il y a deux sortes d'exemples, l'un *direct* et l'autre *inverse*. « *Tatch tcha dvividham anvayi vyatirêki bhêdât. Tatrânvayyudâharan'am laxayati*; il définit ici l'exemple *direct*. »

[Vyatirêkyudâharan'am laxayati ; — il définit l'*exemple inverse*] :

Tadviparyyayât vâ viparîtam vyatirêkyudâharan'am ‖I.36‖

« Ou bien l'*exemple inverse* est une dissimilitude fournie par un contraire. »

[Kramaprâptam *upanayam* laxayati ; — il définit ensuite l'*application*] :

Udâharan'âpêxas tathaity upasanhârô na tathaitî vâ sâdhyasyaupanayah'. ‖I.37‖

« C'est l'*application* à la proposition à prouver, que l'exemple soit dans les formes requises ou qu'il ne concoure pas à la même fin. »

[*Nigamanam* laxayati ; — il définit la *conclusion*] :

Hêtvapadêsât pratidjnâyâh' punarvatchanam nigamanam. ‖I.38‖.

« La *conclusion* est une nouvelle énonciation ou affirmation de la *proposition* au moyen de la *raison* ou des *motifs*. »

Nous avons essayé de traduire ces définitions et ces divisions des membres du *syllogisme* indien, parce qu'elles sont à regretter dans l'exposition, d'ailleurs si admirablement exacte, de M. Colebrooke, et que leur grande importance dans l'histoire de la philosophie nous en faisait un devoir. Il est à présumer que l'on aurait trouvé tous les détails désirables dans l'Essai spécial que ce savant indianiste se proposait de consacrer aux différents systèmes de logique suivis dans les écoles de philosophie de l'Inde et que le mauvais état de sa santé ne lui a pas permis de publier. Ce serait ici le lieu de montrer la grande analogie qui existe entre les procédés logiques de GÔTAMA et ceux dont on attribue l'invention à ARISTOTE ; mais les formes syllogistiques de ce dernier sont trop connues pour avoir besoin de les rapporter ici. Nous avons préféré les citations sanskrites que très-peu de personnes se trouvent en état de faire, aux citations grecques, que tous ceux qui s'occupent de philosophie feront facilement sans nous ; et nous avons cru par là mieux servir la science. Seulement,

Quelques-uns (1) réduisent le syllogisme (*nyâya*) à trois membres : soit les trois premiers ou les trois derniers. Sous cette dernière forme il est parfaitement régulier. La proposition ou le récit, joint à l'exemple, est la majeure ; l'application est la mineure ; la conclusion ou la conséquence suit.

VIII. Vient immédiatement après, dans cet arrangement, la *Réduction à l'absurde* (*tarka*). C'est un mode de raisonner pour l'investigation de la vérité, en déduisant de prémisses erronnées une conclusion inadmissible qui est en contradiction avec l'évidence, soit qu'elle soit une perception actuelle, ou une induction démonstrative (2). La conclusion à laquelle les prémisses conduiraient, est inadmissible, comme contraire à ce qui est démontré, ou comme concédant ce qui est réfuté.

Elle ne doit pas être confondue avec le doute, qui a deux côtés, car la réduction à l'absurde n'en a qu'un.

Les plus anciens écrivains en distinguent cinq sortes,

---

pour éclairer le jugement des personnes qui seraient tentées de considérer Aristote comme l'inventeur du syllogisme et l'instituteur des philosophes indiens, nous rappellerons ici la tradition que nous avons déja rapportée, et qui, au rapport de W. Jones, se trouve consignée dans le *Dabistan*, savoir : que lors de l'expédition d'Alexandre, des Brâhmanes communiquèrent au philosophe grec Callisthènes, qui avait suivi cette expédition, un système complet de logique (probablement celui qui nous occupe) qu'il transmit à Aristote; et l'auteur persan du *Dabistan* prétend que ce fut à l'aide de cette communication que l'instituteur d'Alexandre fonda sa méthode rationnelle logique. Pour qui sait quels immenses matériaux de tous genres Alexandre envoya à Aristote, et quel usage le philosophe de Stagire en fit sans les citer dans ses admirables écrits, l'opinion de l'auteur du *Dabistan* n'est pas à dédaigner, et si l'on réfléchit que, d'après tous les témoignages grecs seulement, la philosophie, dans l'Inde, était déja parvenue, lors de l'expédition d'Alexandre, au plus haut degré de splendeur, on ne sera guère loin d'avoir la conviction que c'est aux philosophes de l'Inde que revient l'honneur de l'invention de la forme rationnelle et logique du raisonnement. (G. P.)

(1) Les sectateurs de la *Mîmânsâ*. *Pad. Dip.*

(2) [Kramaprâptam *tarkam* laxayati; — il définit la *réduction à l'absurde*] : Avidjnâta tattvê 'rthê kâran'aupapattitas tattvadjnânârthamûhastarkah'. ‖I. 39‖

auxquelles les modernes ont ajouté six, et même sept variétés de plus. Il est inutile de les énumérer toutes : un ou deux exemples peuvent suffire.

PREMIER EXEMPLE. Cette montagne est-elle brûlante ou non ?

A cette question, quelqu'un émet l'opinion qu'elle n'est point brûlante. On lui répond en disant : Si elle n'était pas brûlante, elle ne fumerait pas.

SECOND EXEMPLE. S'il y a un vase de terre à cette place, il doit être confondu avec le sol sur lequel il est posé.

La tromperie ou surprise de la même forme, nommée *tarkâbhâsa*, comprend un nombre pareil d'espèces et de variétés.

Les désignations qui servent à les distinguer sont familières à la dispute scholastique des Indiens. Il serait trop fastidieux de les énumérer et de les développer.

IX. L'*Acquisition de la certitude* (*nirn'aya*), ou la détermination de la vérité, est le produit de la preuve, le résultat de l'évidence et du raisonnement, réfutant les objections, et établissant la position de la question (1).

X—XII. La *Dispute* (*kathâ*) est une conférence, ou un dialogue d'interlocuteurs, soutenant des positions adverses, soit qu'ils combattent pour remporter la victoire seulement, ou qu'ils cherchent la vérité. Elle comprend trois catégories.

X. L'une est (*djalpa*) le *Débat* de ceux qui disputent pour remporter la victoire, chacun cherchant à établir sa propre position, et à renverser celle de l'opposant ou adversaire (2).

---

(1) [Kramaprâptam *nirn'ayam* laxayati; — il définit ensuite l'*assurance* ou l'*affirmation* d'une chose] :

Vimris'ya paxapratipaxâbhyâmarthâvadhâran'am nirn'ayah'. ||I. 40||

(2) [Dans l'édition citée des *Soûtras* de GÔTAMA, le n° 11, *vâda*, de l'ex-

XI. La seconde est (*vâda*) la *Discussion* ou l'*interlocution* de personnes conférant sur un sujet dans la recherche de la vérité, comme un maître et ses élèves.

XII. La troisième est (*vitan'd'â*) la *Chicane*, ou la *controverse*, dans laquelle un des disputants cherche à réfuter son adversaire, sans avoir l'intention de soutenir son opinion propre (1).

XIII. Vient ensuite, dans l'énumération de GÔTAMA, l'*Assertion fallacieuse*, ou, comme elle est nommée, la *semblance de la raison* (*hêtwâbhâsa*); c'est le *non causa pro causâ* des logiciens. On en distingue cinq sortes, qui embrassent diverses variétés ou subdivisions. Il n'est pas nécessaire de les exposer ici (2).

XIV. La *Fraude* (*tchhala*), ou l'*Altération* et la *mauvaise Construction*, est de trois sortes, 1° l'action de donner un mauvais sens verbal (*verbal misconstruing*) à ce qui est ambigu; 2° l'action de pervertir, dans un sens littéral, ce qui est dit dans un sens métaphorique; 3° l'action de généraliser ce qui est particulier (3).

---

position de M. Colebrooke, précède le n° 10, *djalpa*, comme il suit : Tatra *vâdam* laxayati; — il définit la *discussion*] :

Pramân'a tarka sâdhanaupâlambhah' siddhântâviruddhah' pantchâvayavaupapannapaxapratipaxaparigrahô vâdah'. ||I. 41||

[*Djalpam* laxayati; — il définit le *débat*] :

Yathauktaupâpannah' tchhaladjâtinigrahasthânasâdhanaupâlambhô djalpah'. ||I. 42||

(1) [*Vitan'd'am* kramaprâptam laxayati; — il définit ensuite, dans son ordre, la *chicane* ou la *controverse*]:

Sapratipaxasthâpanâ hînô vitan'd'â ||I. 43||

(2) [Kramaprâptân *hêtwâbhâsâl* laxayati vibhadjatê tcha; — il définit ensuite et divise les *assertions fallacieuses* dans leur ordre] :

Savyabhitchâraviruddha prakaran'asamasâdhyasamâtitakâlâ hêtwâbhâsâh. ||I. 44||

(3) [Kramaprâptam *tchhalam* laxayati; — il définit ensuite la *fraude* ou la *déception*] :

XV. Après toutes ces catégories est la *Réponse futile* (*djâti*), ou la réplique qui se réfute elle-même : vingt-quatre sortes sont énumérées (1).

XVI. La seizième et dernière des catégories de Gôtama est le *Défaut dans l'argument* (*nigraha-sthâna*), ou la rai-

---

Vatchana vighâtôrtha vikalpôpapattyâtch tchhalam. ||I. 51||

[Laxitam *tchhalam* vibhadjatê ; — il divise la *fraude ou déception définie*] :

Tattrividham vâktchhalam sâmânyatchhalam upatchâratchhalam' tcha. ||I. 51||

1° [Tatra *vâktchhalam* laxayati ; — il définit ici la *fraude verbale*] :

Avis'êchâbhihitêrthê vaktur abhiprâyâd arthântara kalpanâ vâktchhalam. ||I. 52||

2° [*Sâmânyatchhalam* laxayati ; — il définit la *fraude générale*] :

Sambhavatô'rthasyâtisâmânyayôgâd asambhûtârtha kalpanâ sâmânyatch tchhalam. ||I. 53||

3° [*Upatchâratchhalam* laxayati ; —il définit la *fraude pratique*] :

Dharmavikalpanirdês'ê 'rtha sad bhâvâpratichêdha upatchâratchhalam. ||I. 54||

(1) [Kramaprâptam *djâtim* laxayati ; — il définit ensuite la *réponse futile*] :

Sâdharmyavaidharmyâbhyâm pratyavasthânam djâtih'. ||I. 58||

[Kramaprâptam *nigrahasthânam* laxayati ; — il définit ensuite le *défaut dans l'argument*] :

Vipratipattir apratipattis' tcha nigrahasthânam. ||I. 59||

Voyez le premier *Soûtra* qui contient cette énumération des catégories.

Ici finit avec un soixantième *soûtra*, la première *lecture* ou le premier *livre* des *aphorismes* de Gôtama. Les quatre autres *livres* qui suivent, expliquent et développent les principes généraux qui ont été exposés sommairement dans celui-ci, en procédant par la méthode des *divisions*, *subdivisions*, *distinctions*, *controverse*, qui sont communes à presque toutes les logiques, et que les philosophes indiens ne paraissent pas plus avoir ignorées que les péripatéticiens, les sophistes et tous les scholastiques des différents âges, avec lesquels l'esprit du lecteur fera naturellement plus d'un rapprochement. M. Colebrooke n'ayant fait entrer que très peu de *soûtras* des quatre derniers *livres* dans son Essai, nous bornerons ici nos citations. (G. P.)

son de la défaite (*parâdjaya-hêtou*). C'est la terminaison d'une controverse. De celle-ci également vingt-deux distinctions sont spécifiées, que nous passons sous silence, à cause de la longueur de ce Mémoire, qui est déja trop grande.

APPENDIX A L'ESSAI

SUR

LA PHILOSOPHIE SA'NKHYA.

TRADUCTION DE LA SA'NKHYA-KA'RIKA' OU VERS RÉMÉMORATIFS DE LA PHILOSOPHIE SA'NKHYA,

COMPOSÉS PAR IS'VARA-KRICHN'A.

ARGUMENT.

1er *Distique.* L'auteur indien enseigne de quelle source naît l'étude de la philosophie et il indique la fin qui lui est proposée. — 2. Il réfute l'opinion de ceux qui prétendent que l'on doit chercher dans la religion le remède aux douleurs; il indique la vraie et unique voie de délivrance : la SCIENCE. — 3. Énumération des *Principes* proposés par les *Sânkhyas.* — 4. Les premiers *Principes* du système étant posés, l'auteur arrive à la démonstration ou preuve, qu'il définit en énumérant ses différentes espèces. — 5. La nature de chaque espèce de démonstration ou preuve est définie. — 6. L'auteur enseigne de quelle manière une chose quelconque est comprise dans la démonstration. — 7. Il fait connaître les causes qui entravent les sens ou qui les empêchent de percevoir complètement ou nettement les objets. — 8. Le *Principe suprême* de toutes choses [*Prakr'iti*, la *Nature procréatrice*] ne peut être perçu par les sens; mais son existence est prouvée par ses effets. — 9. L'auteur enseigne les raisons par lesquelles on prouve que ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible de la cause, arriver à l'état d'être. — 10. Il enseigne par quelles propriétés particulières les Principes *développés* diffèrent du Principe *indéveloppé.* — 11. Les Propriétés qui sont communes aux Principes *développés* et au Principe *indéveloppé* sont exposées; plusieurs d'entre elles appartiennent au Principe pensant. — 12. La nature des *qualités* est expliquée. — 13. Chacune des *qualités* est décrite séparément. — 14. L'auteur donne les raisons dont on doit se servir pour prouver les propriétés attribuées dans le 11e dist. aux PP. *développés* et au Pr. *indéveloppé.* — 15. Il démontre que la Cause primordiale efficiente est le Pr. *indéveloppé* : ce qui étant prouvé, les propriétés qui sont attribuées à *l'Indéveloppé* dans le dist. 10 sont aussi démontrées, ainsi que celles qui sont attribuées aux *Développés.* Quoique l'*effet* possède les *qualités* de la *Cause*, il a cependant des propriétés à lui qui lui sont particulières comme *effet*, et qui sont opposées aux propriétés de la cause comme *cause.* — 16. Il définit la raison pourquoi cette *Cause indéveloppée* se ma-

nifeste. — 17. Arguments qui servent à démontrer l'existence du *Principe pensant.* — 18. La multiplicité des *Ames* est établie. — 19. Les autres propriétés de l'*Ame* sont établies. — 20. L'auteur démontre que l'espèce de sentiment dans les PP. *développés* naît de leur union avec l'*Ame*, mais que l'espèce d'*action* dans l'*Ame* naît de son union avec les êtres qui sont portés à agir par les *qualités.* — 21. Raison pourquoi *Prakriti* entre en union avec le *Principe pensant*; c'est de leur *union* que procède la création des choses. — 22. La série des PP. *développés* est esquissée. — 23. *L'Intelligence* et ses propriétés sont indiquées. — 24. Le *Sentiment de soi* ou la *Conscience* est décrite, ainsi que les autres Principes qu'elle produit. — 25. La double progéniture du *Sentiment du moi* naît des diverses *qualités* de ce *sentiment-Principe.* — 26. Les *Cinq organes de sensation* et les *cinq d'action* sont énumérés. — 27. La nature du *Manas* ou *sens intérieur* est exposée. — 28. Les fonctions des *sens* sont expliquées. — 29. L'*Intelligence*, la *Conscience* et le *Sens intérieur* ont une action qui leur est propre et commune. — 30. Ce qu'il y a de commun entre l'action de la *Triade* et des *Sens.* — 31. Raison pourquoi les organes se mettent en action. — 32. Les fonctions des *Organes* sont indiquées d'une manière plus précise. — 33. Les trois organes internes, l'*Intelligence*, la *Conscience* et le *Sens intérieur* remplissent le temps triple; les organes externes, au nombre de dix, ne s'exercent que dans le temps présent. — 34. Les domaines objectifs des *Organes externes* sont définis. — 35. Les *Organes externes* sont comparés à des portes, les *internes* à des *portiers.* — 36. L'action de tous les *Organes* tend vers l'*Ame* comme vers un centre. — 37. Raison pourquoi les autres *Organes* soumettent toute leur action à l'*Ame.* — 38. Définition des *Rudiments* et des *Éléments.* — 39. Division des *Éléments.* — 40. Le *Corpuscule* est défini. — 41. Le *Corpuscule* ne peut pas exister sans les PP. distincts. — 42. Transformations du *Corpuscule* et leurs causes. — 43. Les *Conditions* sont définies. — 44-45. On enseigne que les effets produisent dans l'*Intelligence* les diverses conditions — 46. Les classes ou divisions de leurs effets sont définies. — 47. Le nombre des conditions *entravant*, *affaiblissant*, *tranquillisant*, *perfectionnant*, est établi. — 48. Les divisions des *entraves* ou *obstacles* sont énumérées. — 49. Les conditions qui *affaiblissent* ou rendent *incapables* sont classées. — 50. Les genres de *satisfaction* ou *tranquillité* sont constitués. — 51. Huit *perfections* sont énumérées. — 52. Le *Corpuscule* et les *Conditions* s'impliquent mutuellement. — 53. La *Création élémentaire* est esquissée. — 54. La *Création élémentaire* est divisée en trois régions, l'une au-dessous de l'autre, d'après la différence des qualités. — 55. Aussi long-temps que le *Principe pensant* ou l'*Ame* demeure enchaîné dans les liens de la création, il n'est point délivré des vicissitudes de la douleur. — 56. La raison et la fin de la *Création* sont effleurées. — 57-68. L'auteur dans ces Distiques développe la raison de l'union et de la séparation du *Principe pensant* et de la *Nature*, au moyen de plusieurs comparaisons qui font mieux comprendre le système philosophique *sânkhya.* Il dit quelle est la cause qui fait agir la *Nature*, quel est son mode d'action, en quel temps elle cesse d'agir, son but étant accompli; quelle est son union avec le *Principe pensant* [l'Ame], combien elle dure, et quand elle cesse. — 69-72. Ces quatre derniers Distiques forment une espèce d'épilogue; il commence en effet par apprendre quel fut le premier auteur de la Doctrine *sânkhya*, à qui elle fut pour la première fois communiquée, et par qui elle fut ensuite pour la première fois promulguée. Enfin il est dit par qui la *Kârikâ* a été rédigée.

TRADUCTION

DE LA

SA'NKHYA-KA'RIKA'.

1. De la violence ou de l'intensité des trois sortes de douleurs naît le désir de chercher à connaître la cause qui peut les éloigner. Ce [désir], s'il se porte inutilement vers les choses visibles ou perçues par les sens, n'est pas [inutile toutefois] dans l'absence d'un [autre remède] absolu et perpétuel, [qui est la science philosophique.] (1).

2. Le mode de recherches révélé est semblable à ce mode de recherches sensible [ou qui s'exerce dans les choses visibles perçues par les sens]; car il est impur, défectueux et excessif. Le mode qui lui est opposé et par lequel on obtient la connaissance distincte du *Principe indéveloppé*, des *Principes développés* (2) et du *Principe pensant*, est préférable.

3. La Racine-Procréatrice (3) est increéée; le *Grand*, ou l'*Intel-*

(1) Ce sens, qui est celui donné par M. Lassen et par les textes sanskrits que j'ai sous les yeux, diffère de l'interprétation de M. Colebrooke, qui aura sans doute suivi une autre leçon donnée par ses manuscrits. Voy. à ce sujet la discussion de M. Lassen, dans son Gymnosophista, p. 17.

(2) *Avyakta*, *vyaktan'i*, *inevolutum* et *evoluta :* ce sont les Principes que j'ai traduits dans les Essais de M. Colebrooke, par : le *Principe indistinct* et les *Principes distincts* (voy. p. 42). Les termes ci-dessus me paraissent rendre les termes sanskrits avec plus de netteté et de compréhension.

(3) *Moûla-Prakriti*, que j'ai rendu avec M. Colebrooke, par *Nature* (p. 17 et *passim*); c'est bien la Nature, mais en *virtualité*, en *puissance*, en *énergie plastique* et non en *réalités formelles* et *périssables*. C'est cette Nature, φύσις, à laquelle s'adresse Orphée ou le *pseudo-Orphée*, dans ces vers admirables :

Ὦ Φύσι παμμήτειρα θεὰ, πολυμήχανε μῆτερ,
Οὐρανίη, πρέσβειρα, πολύκτιτε δαῖμον, ἄνασσα·
Πανδαμάτωρ, ἀδάμαστε, κυβερνήτειρα, παναυγὴς,
Παντοκράτειρα, τετιμέν' ἀεὶ, πανυπέρτατε δαῖμον,
Ἄφθιτε, πρωτογένεια, παλαίφατε....
Κοινὴ μὲν πάντεσσιν, ἀκοινώνητε δὲ μούνη.
Αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ, ἄρσην, πολύμητι, μεγίστη....

ligence et les autres *Principes*, procréateurs et procréés, sont au nombre de *sept*. Mais *seize* sont seulement procréés. L'*Ame* [*pouroucha*, le *mâle*] n'est ni procréatrice ni procréée. (*Voy*. p. 23.)

4. La *perception*, l'*induction* et l'*affirmation véritable* sont les seuls moyens d'accomplir la démonstration ou l'évidence de toute preuve quelconque. La démonstration logique est *triple* [ou de *trois sortes*]; l'accomplissement de la *chose à démontrer* naît de la démonstration ou preuve.

5. La *perception* est la direction des sens vers les objets prochains [ou, leur communication, *adhyavasâya*, avec les objets à proximité]. L'*induction* (1) est définie *triple*. Le prédicable et le prédicat précédent; *l'affirmation véritable* est la tradition véritable.

6. La compréhension des choses communes et générales (2) s'acquiert par la *perception*; celle des choses qui surpassent les sens s'acquiert par l'*induction*. Il en résulte que ce qui n'est pas saisi ou démontré [par ces deux premiers moyens de connaissance] est démontré non expérimentalement par la *vraie révélation* (3).

7. [La *perception exacte* des objets n'a pas lieu par les motifs

---

Πάνσοφε, πανδώτειρα, κομίςρια, παμβασίλεια·
Αὐξιτρόφος, πίειρα, πεπαινομένων τε λύτειρα·
Πάντων μὲν σὺ πατὴρ, μήτηρ, τροφὸς ἠ δὲ τιθηνός....

« O Nature ! déesse mère de tout, mère de toutes façons,
« Céleste, vénérable, créant beaucoup, esprit ou déité, reine :
« Domptant tout, indomptée, gouvernant tout, resplendissant de toutes parts ;
« Toute-puissante, honorée éternellement, déité qui es supérieure à toutes les autres;
« *Impérissable*, la *première née*, l'*antique*.....
« Commune à tous les êtres, seule incommunicable :
« *Père à toi-même*, *sans père*, toute-puissante par une force mâle qui est en toi....
« Sage de tous les sages, donatrice de tous les êtres, nourricière, reine de tout :
« Aliment de tout ce qui croît, féconde, dissolutrice de tout ce qui est mûr :
« Tu es en effet le père de tous les êtres, la mère, la nourricière et le soutien....
(Hymne X[e], édit. Tauchnitz, 1832, p. 61.)

Voy. aussi les Hymnes 1, 2, 3 de Synésius, p. 97 et sqq. édit. de M. Boissonnade.

(1) M. Lassen en traduisant ici le mot sanskrit *anoûmana*, par *conclusio*, a eu soin d'avertir que ce mot latin ne devait pas être pris dans son acception habituelle et stricte : « *Conclusio* nostro loco est ratio *colligendi : colligitur* enim aut effectus e caussa, aut caussa ex effectu, aut concluditur æquiparatione. » (Voy. p. 15, 16.)

(2) Qui tombent habituellement sous les sens.

(3) J'ai dit dans une note, p. 14, que KAPILA n'avait pas probablement en vue la *révélation écrite*, dans son *troisième* moyen de connaissance, mais bien la *raison droite* philosophique. Cependant c'est la *vraie révélation* qui est ici indiquée

suivants : [à cause d'une trop grande distance, d'une trop grande proximité, du défaut ou de l'impuissance des organes, de l'inconsistance ou de l'incapacité de l'organe interne [le *manas*], de la grande subtilité [des objets], de la soustraction à la vue, de la prédominance, de la disparition [des différences organiques] dans les choses semblables. (*Voy.* p. 37.)

8. *L'appréhension* ou la *perception* du *Principe primordial*, de la *Racine procréatrice*, ne peut se faire à cause de sa grande subtilité, non parce qu'elle n'aurait pas d'existence; c'est par ses effets que ce principe est compris. [*Voy.* p. 37.] Quant au *Grand* [principe ou à l'*Intelligence*], il est avec les autres *Principes*, ses produits, un effet dissemblable et semblable à la *Nature procréatrice* [*Prakriti*].

9. Ce qui n'existe pas, ne peut, par l'énergie d'aucune cause efficiente, par la coopération d'aucune cause matérielle, par absence de l'idonéité d'une force quelconque, par l'action de ce qui peut être fait par ce qui est possible, par l'existence ou le mode d'être de la cause, arriver à l'état d'*effet* ou *produit existant* (1).

---

par l'expression de *âpta-gama*. L'emploi négatif que le philosophe indien en fait dans l'exposition de ses Doctrines peut autoriser à la regarder comme une pure concession de sa part qui ne tire pas à conséquence.

(1) Ce distique est un des plus obscurs et des plus difficiles du texte (on peut le voir, page 37, s. 9.). M. Lassen y a fait quelques changements et l'a traduit ainsi : « E nulla non entis efficacitate, e cooptatione materiæ, ex absentia « idoneitatis cujuslibet rei, ex effectione ejus, quod effici potest, ab eo, quod « potis est, ex existentia (effectus) in caussa colligitur, illum effectum esse ef- « fectum τοῦ ὄντος. »

Ma traduction de cet axiome si important de la philosophie *sânkhya*, diffère beaucoup, comme on le voit, de celle de M. Lassen. Je ne me serais pas écarté du sens donné par un si savant indianiste, dont personne plus que moi ne respecte l'autorité, si de graves motifs ne m'y avaient engagé. Le premier a été de me conformer au texte que les lois du *mètre*, lois variables et sujettes à exception, n'autorisent peut-être pas toujours à changer ; le second, l'ordre logique des idées que la traduction française me paraît mieux suivre que la traduction latine dans l'énumération des causes *efficiente*, *matérielle*, etc., qui ne peuvent pas faire que ce qui n'*est pas*, *soit;* c'est-à-dire que ce qui n'existe déja pas en *puissance*, en *virtualité*, en *effet*, non encore *émis au dehors* dans la *cause*, puisse devenir, ou arriver à l'état d'*effet* ou de *produit existant ;* ensuite l'autorité de M. Colebrooke, qui paraît avoir compris ainsi ce distique, (voy. p. 37, 38). Le passage suivant du *Bhagavad-gîtâ* confirme évidemment cette opinion :

« Nâsatô [*na* + *asataḥ*] vidyatê bhâvô; nâbhavô [*na* + *abhavaḥ*] vidyatê sataḥ. »

10. Le *Principe développé* [*vyaktam*, *Evolutum*] est l'effet d'une cause; il est inéternel, inconstant, n'enveloppant rien (1), actif ou changeant, non simple, supporté [par sa cause], absorbant et absorbable, complexe, dépendant d'un autre. Le *Principe indéveloppé* [*avyaktam*, *Inevolutum*] est le contraire.

11. Possédant les trois qualités, ne les distinguant point entre elles, objet commun, égal, non pensant, fécond de sa nature, le Principe *développé* ressemble par ces choses au Principe *indéveloppé*. Le contraire a lieu pour l'Ame ou le Principe pensant. [*Voy*. p. 42.]

12. Satisfaisantes, non satisfaisantes, portant le trouble avec elles, servant à donner de l'éclat, à accomplir des actions, à dompter ses sens, les [trois] qualités se combattent mutuellement; elles se réfugient l'une dans l'autre, se créent l'une et l'autre, et s'unissent entre elles (2).

13. L'*essence* ou la *bonté* est légère, donnant de l'éclat, désirée; la *passion* est flottante, vacillante; l'*obscurité* est pesante, lourde et obstructive. Leur action réunie est comme celle d'une lampe qui atteint son but, [celui d'éclairer.] (3).

14. L'absence de la faculté de distinguer [les qualités

« Quod vere non est, id fieri nequit ut existat; nec ut esse desinat, quod vere est. »
(Traduction de M. de Schlegel.)

C'est là en propres termes l'axiome de l'école réaliste d'Ionie, et celui aussi d'Anaxagore rapporté par Simplicius :

Οὐδὲ γίνεταί τι, οὐδὲ φθείρεται τῶν Ὁμοιομερῶν, ἀλλ' ἀεὶ ταῦτα ἐςί.
(Simpl. in Arist. Phys. 33.)

Voyez aussi Parménide (vers 97 et suiv., ed. Brandis.)

(1) L'effet est contenu, *enveloppé* dans la cause, mais la cause n'est pas *enveloppée* dans l'effet. Voy. p. 42.

(2) Cette définition des trois *qualités* [*tri-goun'âh'*] est très obscure dans le texte. M. Lassen a emprunté au scholiaste Va'tchêspatimis'ra l'explication suivante :

« Omnes inter se sunt consortes, omnes ubicumque permeant. *Impetus* [la *passion* ou l'*impétuosité*, dans notre traduction] consors est *essentia* [la *bonté*, id.], *essentiæ* consors est *impetus*. Ambo hi, impetus et essentia, consortes sunt *caliginis* [l'*obscurité*], amborumque iterum consors caligo dicitur. Eorum initium, conjunctio vel separatio non noscitur. » (*Manus. p.* 15. *recto.*)

Cependant la prédominance de l'une ou de l'autre de ces qualités a lieu, selon de certaines circonstances. Voy. p. 18, 27, 30 et 40.

(3) *Sattvam* laghu prakâs'akam ichT'am upastambhakam tchalam tcha *radjah'*
Guru varan'akam êva *tamah'* pradîpavatch' tchârthatô vrittih'. || 13 ||
(Voyez aussi p. 31.)

entre elles] et les autres propriétés [qui lui sont unies] sont prouvées, soit par la possession des trois qualités, soit par leur absence dans le contraire; [l'*Ame*. *Voy*. p. 43]. De ce que l'effet possède lui-même les qualités de la cause, il s'ensuit que le *Principe indéveloppé* est prouvé.

15. C'est par la détermination des différences [*voy*. p. 38]; c'est par la convenance, par la manifestation ou le développement opéré de sa propre puissance, par la séparation évidente de la cause et de l'effet, par l'inséparabilité de l'Être qui revêt toutes les formes;

16. [Que l'on prouve que] la Cause primordiale est le *Principe indéveloppé*, [ou *Prakriti*, la *Racine procréatrice*]. Ce Principe se manifeste par les trois qualités : par homogénéité, par transformation ou métamorphose, à l'exemple de l'eau [qui se change en vapeurs ou en glace], par la diversité de toute qualité quelconque qu'il embrasse. [*Voy*. *p*. 38.]

17. *L'Ame existe* (1). [Cette proposition se prouve] : par l'existence d'une association d'objets destinés à un autre, par le contraire des trois qualités et des propriétés qui leur sont inhérentes, par l'empire exercé sur soi-même [*adhichtána*], par l'existence d'un être formé pour jouir, et par l'action des tendances à l'abstraction. [*Voy*. p. 40.]

18. La multiplicité des *Ames* est démontrée par la distribution à chaque être en particulier de la naissance, de la mort et des instruments de la vie; par l'action, l'occupation diverse dans le

(1) *Pouroucha*. Voy. p. 22. Ce mot est très difficile à définir. Il a signifié primitivement le grand Principe *mâle*, qui a tout fécondé; ensuite l'homme lui-même, ensuite le principe pensant de l'homme. Dans les *Oupanichadas* des *Védas*, il est employé pour désigner une *personne subtile*, *universelle*, qui se voit dans l'orbe du Soleil (*Isa-oupanich*. 16) : le Soleil lui-même comme *Ame du monde*. J'ai déja fait remarquer que les Chinois représentaient les deux premiers Principes de toutes choses, par 陰 *yn* et 陽 *yang*; le premier est le *principe femelle*, le type féminin de toute la création; le second est le *principe mâle*, le type *mâle* de tous les êtres; le premier est le principe *passif* et *obscur*, et le second le principe *actif* et *lumineux*, comme *prakriti* et *pouroucha*; mais ce qui est le plus frappant, c'est que les Chinois désignent aussi le SOLEIL par 太陽 *taï yang*, le grand principe mâle qui féconde toute la nature, qui est l'*ame du monde*, comme *pouroucha*. L'identité des deux premiers principes chez les Chinois et chez les Indiens ne peut pas être plus évidente.

même temps [chez différents individus], et aussi par le contraire des trois qualités. [*Voy.* p. 41.]

19. Par la même opposition, il est démontré que l'Ame est un témoin [qui discerne], un être capable d'abstraction, un arbitre, un spectateur, un être enfin dégagé de l'action. [*Voy.* p. 40.]

20. De là vient que par son union avec cette [Ame], le *Corpuscule animé* [*lingam*] dénué d'intelligence [*atchêtanam*] a cependant une espèce d'intelligence [*tchêtanâvadiva*]; et l'étranger [l'Ame] passe pour l'agent ou l'être agissant, lorsque ce sont les qualités seulement qui agissent. [*Voy.* p. 44.]

21. L'union que l'Ame contracte avec la Nature [*Pradhâna* ou *Prakriti*] dans le but de la contempler, et dans celui de s'en abstraire, ou de se livrer à la contemplation, se fait à l'instar de l'association d'un boiteux et d'un aveugle : c'est par cette union que la création s'opère (1). [*Voy.* p. 23.]

22. De la Nature *Procréatrice* vient le *Grand* ou l'*Intelligence ;* de celle-ci, le *Sentiment* du *Moi*, ou la *Conscience*, de laquelle procède la série des seize autres Principes; de cinq de la série des seize Principes sont nés les *Cinq Éléments.* [*Voy.* p. 17 et 19.]

23. L'*Intelligence* est une direction, une application [de la faculté pensante] aux objets extérieurs [*adhyavasâya* (2).] La vertu, la science, la tranquillité, la domination, sont les qualités essentielles ou de *bonne nature* (*sâttvikam*) qui lui ont été anciennement attribuées. Les qualités ténébreuses ou de *nature stupide* [*tâmasam*] lui sont opposées.

---

(1) Dans la doctrine des philosophes chinois de l'école de Confucius, toute la création s'est également opérée par l'union du *yn* et du *yang* représentés précédemment ; c'est-à-dire, par la conjonction du grand principe *passif femelle* avec le *grand principe actif mâle*, comme l'union ou la conjonction de la *grande procréatrice* [*Prakriti*], principe *passif femelle*, avec le *grand mâle* [*pouroucha*], principe *actif mâle*, a produit la création dans l'esprit des Indiens. Le mot *ame* ne rend donc pas exactement le terme sanskrit *pouroucha* que M. Lassen traduit par *Genius*. Le terme français est d'autant plus incomplet qu'il détruit le symbole en changeant la *sexualité* du terme sanskrit, conservée dans *Genius*. Et cependant le mot *génie* n'aurait peut-être pas aussi bien représenté ce principe pensant, cette Ame universelle qui se partage en autant d'ames qu'il y a de corps animés, parce que le mot *génie* rappelle toujours à la pensée un être spirituel *en dehors* de l'homme ou *être humain* composé du *corps matériel* et du *principe pensant*. Dans l'Essai, le terme sanskrit a été traduit par *soul* (en angl.) et *ame* (en franç.) [Voy. p. 41].

(2) Ce mot sanskrit est difficile à définir. M. Lassen, d'après un commentateur, le traduit par *intentio*. Il est composé de ADHI, *sur*, et de VAS, *habiter*; avec la suffixe AYA, qui forme des noms d'*agent*.

24. Le *Sentiment* du MOI, ou la *Conscience*, est une présomption de sa propre existence [*abhimâna.*] De là, vient une double création consistant dans la série des onze *Principes*, et dans les cinq *Éléments rudimentaires* ou *Particules subtiles.* [*Voy.* p. 19.]

25. Les onze Principes essentiels, ou de *bonne nature* [*sâttvika*], procèdent du sentiment créé [et créateur] du Moi ou de la *Conscience :* la série *rudimentaire* ou les cinq *Particules subtiles* procèdent aussi du [sentiment du *Moi*], Principe générateur des *Éléments.* Ces Principes rudimentaires sont ténébreux ou de *nature stupide* [*tâmasas*]. L'une et l'autre de ces créations naissent du Principe passionné, impétueux [*tédjasas*], ou de *nature mixte* [qui est le *Principe-Conscience*].

26. Les organes de la *perception* ou de l'*intelligence* [*bouddhîndriyân'i*] sont nommés l'œil, l'oreille, le nez, la langue, la peau; la voix, les pieds, les mains, les organes de la génération et des excrétions sont appelés les *sens d'action*; [*karmaindriyân'i.*] [*Voy. p.* 21.]

27. Le *Manas* ou *sens intérieur* (1) participe substantiellement de la double nature de ces deux séries de sens. C'est lui qui juge, qui compare, et il est un sens par son affinité [avec les autres sens.] Il est multiple ou varié à cause des variations diverses que lui font subir les [trois] qualités, et à cause de sa division dans les objets externes.

28. L'occupation ou la *fonction* [*vrittih'*] des cinq [sens de l'intelligence] dans le *son* et dans les autres domaines objectifs de la sensation, se discerne dans la *perception* seule. La fonction des cinq autres [organes d'action] s'exerce dans le parler, le palper, le marcher, et dans les actions d'évacuer et de procréer.

29. La fonction [*vrittih'*] de la Triade : [l'*Intelligence*, la *Conscience* et le *Sens interne*] est d'une nature qui lui est propre; car elle n'est pas commune [à chacun de ses membres.] La fonction qui est commune à ces [trois] instruments de connaissance,

---

(1) Ce terme sanskrit est un de ceux qui se présentent souvent dans la philosophie indienne et que l'on ne peut rendre par une parfaite synonymie. On lit dans le Bhag. gîtâ. (Lect. 3. sl. 42): Indriyân'i parân'yâhur indriyêbhyah' param manah' | Manasas tu parâ buddhir yô buddhêh' paratas tu sah' ||42||.

« On dit que les *sens* sont puissants; le *manas* [ou le *sens interne*] leur est supérieur; mais le *bouddhi*, ou l'*intelligence*, est supérieur au *manas*. Ce qui est supérieur à l'*intelligence*, c'est lui, l'Etre universel et suprême. »

s'exerce dans les *cinq souffles* [*vâyavas pantcha*] : la respiration [*prân'a*] et les autres fonctions vitales.

30. Mais la fonction de la série quaternaire (1) s'exerce simultanément et successivement en particulier dans les choses visibles qui tombent sous les sens; ainsi, d'un autre côté, la fonction de la triade s'exerce dans les choses invisibles qui ne tombent point sous les sens, étant précédée toutefois par la *perception* des choses visibles au moyen des sens (2).

31. L'un et l'autre [de ces instruments de connaissance] suivent leur propre action individuelle à laquelle ils s'excitent mutuellement. C'est l'Ame qui est la cause et le but de cette action (3); l'instrument [de connaissance; un sens quelconque] n'est poussé à agir par personne.

32. Les organes ou instruments de connaissance sont au nombre de treize (4). Ils servent à saisir [*âharan'a : apprehensio*], à contenir, à donner de l'éclat. Leur action effective de saisir, de contenir et de donner de l'éclat est décuple.

33. L'instrument intérieur de connaissance est *triple* (5). L'instrument extérieur de connaissance, annonçant les objets sensibles à l'instrument intérieur, est *décuple*. L'instrument externe s'exerce dans le *temps présent;* l'instrument interne s'exerce dans le *temps triple :* [le passé, le présent et l'avenir.]

34. Il y a des choses *distinctes* et des choses *indistinctes* dans les cinq domaines objectifs des sens de perception. Le son est le domaine objectif de la voix, mais les autres [sens d'action] ont aussi cinq domaines objectifs.

35. Parce que l'*Intelligence*, avec les deux autres intruments

---

(1) Les *trois* principes précédents et la *catégorie* des cinq sens considérée comme quatrième membre; = *quatre*.

(2) Yugapatch tcha tucht'ayasya tu vrittih' kramas'as'tcha tasya nirdicht'â
Dricht'é tathâ tv adrichtê trayasya *tatpûrvikâ vrittih'* ||30||.

Voilà clairement et nettement exprimé le fameux principe de toutes les écoles réalistes ou expérimentales nommées avec équivoque *sensualistes*, depuis Aristote jusqu'à Condillac et Cabanis : *Nihil est in intellectu quod non jam fuerit in sensu.*

(3) *Puruchârtha êva hêtuh'.*

(4) *Karan'am trayôdas'avidham :*

« Organon tredecimplex est. » (Lass.) Ce sont l'*intelligence*, la *conscience*, le *manas* ou *sens intime ;* les *cinq organes des sens* et les *cinq organes d'action.*

(5) C'est-à-dire qu'il y a trois organes ou instruments intérieurs de connaissance : l'*intelligence*, la *conscience* et le *manas*. L'instrument extérieur comprend les *cinq organes de sensation*, et les *cinq organes d'action*. [Voy. p. 20.]

internes, pénètre dans tous les domaines objectifs [des autres sens ou organes externes], c'est pour cela que l'instrument triple interne est le portier ou gardien intérieur, et que les autres sens ou instruments externes sont des portes. [*Voy.* p. 21, 22.]

36. Ces [organes ou instruments de connaissance] distingués entre eux par des signes divers, différenciés par les [trois] qualités, comme une lampe qui éclaire les choses environnantes, après avoir éclairé et scruté, pour la satisfaction de l'Ame, tous les domaines objectifs de leur ressort, ils reportent à l'*Intelligence* [leurs impressions diverses];

37. Puisque l'Intelligence perfectionne tout dans le but de faire jouir l'Ame, et qu'elle établit de nouveau une distinction très-subtile entre la *Cause première*, ou la *Nature procréatrice* et l'*Ame*.

38. Les *Particules subtiles*, ou *Rudiments élémentaires*, sont nommés *indistincts* [*avis'échâs*]: de ces cinq *Rudiments* viennent les cinq *Éléments* qui sont énumérés comme *distincts* [*vis'échas*]: ils sont calmes, violents et irraisonnables [*mûdhâs*.] [*Voy.* p. 26.]

39. La division des Éléments distincts en êtres subtils, en nés de père et de mère, et en grossiers ou irraisonnables, est triple. Les êtres subtils sont durables; ceux qui sont nés de père et de mère retournent [à la non-existence], ou sont périssables. [*Voy.* p. 26.]

40. Née primordialement, libre de tout obstacle ou de tout entrave, illimitée, commençant à l'*Intelligence*, et finissant au rudiment élémentaire [*sûxma*], la *Personne subtile* ou le *Corpuscule* [*linga*] passe d'un état à un autre, sans forme matérielle propre à la jouissance, mais possédant des conditions corporelles. [*Voy.* p. 24 et sqq.]

41. Comme une peinture sans support, comme une ombre sans corps solide et autre forme, ainsi la *Personne subtile* ou le *Corpuscule* privé de support ou de *substratum*, ne peut exister sans l'Élément *distinct*.

42. Ce *Corpuscule*, formé pour l'usage de l'Ame, se comporte comme un acteur qui revêt, selon son penchant, tantôt les conditions originaires des Principes intelligents, tantôt les conditions dérivées ou des Principes inintelligents, après l'union de la *Nature procréatrice* avec sa virtualité essentielle. [*Voy.* p. 26.]

43. Les conditions qui dépendent de la fondation originelle sont absolues ou parfaites; celles qui appartiennent aux Principes *développés*: la pitié et les autres, sont aperçues se réfugiant dans les organes ou instruments de la connaissance. La conception,

l'accroissement du fœtus et les conditions qui en résultent appartiennent aux fonctions des organes.

44. Par la vertu ou la justice [*dharma*] on suit le sentier qui mène en haut; par l'impiété ou l'injustice [*adharma*], se forme le chemin qui mène en bas. L'émancipation s'effectue par la *science*. Celui qui suit le contraire désire son emprisonnement dans les liens corporels. [*Voy*. p. 31, 32.]

45. Par la sérénité ou le calme des sens, la puissance de la nature est affaiblie et annulée; un cercle d'existences mondaines est le résultat des passions ou affections impétueuses. Par la domination on surmonte tous les obstacles, et par le contraire de ces vertus le contraire de ces effets a lieu.

46. Cette création [d'effets] est la *création intellectuelle* [*pratyaya-sarga*], distinguée par les dénominations d'*obstacles*, ou *entraves*, de *faiblesse* ou *incapacité*, de *satisfaction* ou *tranquillité* [*touchti*] et de *perfectionnement*. Les divisions de ces affections ou catégories produites par la séparation résultant de l'inégalité des qualités, sont au nombre de *cinquante*. [*Voy*. p. 28.]

47. Les *entraves* ou *obstacles* sont divisés en cinq classes; des *défauts* ou *imperfections* des organes naissent vingt-huit divisions de la *faiblesse* ou *incapacité*; la *satisfaction* ou *tranquillité* en a neuf; le *perfectionnement*, huit. [*Voy*. p. 29.]

48. La division de l'*obscurité* ou *erreur*, et *de l'illusion*, est octuple; celle de *l'extrême illusion* est décuple; les *ténèbres* sont au nombre de dix-huit, ainsi que les *ténèbres totales*. [*Voy*. p. 28.]

49. Les *défauts* ou *imperfections* des onze Organes, unis aux *défauts* de l'Entendement ou Intelligence, constituent la *faiblesse* ou l'*incapacité*; les *défauts* de l'Intelligence sont au nombre de dix-sept par les contraires de la *tranquillité* et du *perfectionnement*. [11 + 17 = 28. *Voy*. p. 29.]

50. Il y a quatre espèces de *tranquillités* internes, nommées *naturelle*, *causale*, *temporelle* et *fatale* : cinq sont externes, consistant dans autant d'éloignements des choses externes : et de là sont nommées les neuf *tranquillités*. [*Voy*. p. 29.]

51. Le raisonnement, la connaissance révélée, ou l'instruction orale, l'étude, l'éloignement des trois sortes de douleurs [*litt.* les trois éloignements des douleurs], le choix des amis, et la libéralité, sont huit *perfectionnements*. Le premier qui est un aiguillon à la perfection est triple (1).

(1) *Pûrvô 'nkus'as trividhah'* : M. Lassen traduit : *Priora tria* (*conditionum ge-*

52. Le *Corpuscule* [ou la *Personne subtile, linga*] ne peut exister sans les conditions ou modes d'être; comme la manifestation, le développement des conditions ou modes d'être ne peut également exister sans le *Corpuscule;* c'est pourquoi il est dit qu'une double création (1) procède du *Corpuscule* ainsi que des conditions.

53. La création divine est *octuple*, ou de huit espèces; la création animale, quintuple; la création humaine, simple, ou d'une seule espèce: voilà une description résumée de la *création élémentaire*. [*Voy*. p. 27.]

54. La création qui commence à Brahma, et qui finit par les corps solides et durs, abonde en haut de la qualité *sattva*, ou de la *bonté;* en bas elle abonde de la qualité *tamas*, ou de l'*obscurité;* et dans la région intermédiaire [*madhyé*, *medio*, le monde de l'homme], elle abonde de la qualité *radja*, ou de la *passion*. [*Voy*. p. 27.]

55. Dans ce monde, l'Ame sensible [*tchêtanu*, *pensante*] éprouve la douleur qui naît de la vieillesse et de la mort, jusqu'à la cessation de son union avec le *Corpuscule*, et par conséquent de la peine qu'elle subit par sa propre nature. [*Voy*. p. 27.]

56. Ainsi, tout ce que la *Nature procréatrice* originelle semble faire pour elle-même, à commencer par l'*Intelligence*, et qui est circonscrit dans les limites des *Éléments* distincts, elle le fait en faveur d'un autre; c'est pour préparer la délivrance d'une *Ame* quelconque. [*Voy*. p. 44.]

57. Comme l'action du lait, substance inintelligente, s'opère en effectuant l'accroissement du veau, ainsi l'action de la Nature s'opère en effectuant la délivrance de l'Ame. [*Voy*. p. 44.]

58. Comme les hommes s'efforcent de se délivrer de leurs désirs importuns, de la même manière le Principe *indéveloppé* [la *Nature procréatrice*] s'agite dans le but de délivrer l'Ame [de ses liens terrestres.]

59. Comme une danseuse se retire de la danse, lorsqu'elle s'est montrée à la foule des spectateurs rassemblés, ainsi se retire la *Nature procréatrice* lorsqu'elle s'est montrée toute resplendissante à l'Ame (2). [*Voy*. p. 44.]

---

nera) *suntperfectionis obstacula;* interprétant *anku'sa* par *instrumentum refrænandi*.

(1) Les créations corrélatives *intellectuelle* et *élémentaire*.

(2) La nature se montre à l'Ame sous les formes développées, c'est-à-dire :

60. Procurant diverses sortes d'assistances à l'Ame qui n'en rend point, comme étant dénuée de qualités, la *Nature procréatrice* douée de qualités, jouit d'avantages infructueux pour elle-même.

61. La *Nature procréatrice*, à l'exemple d'une jeune fille pudique, ne retourne pas en présence de l'Ame, disant : *Il n'existe rien;* c'est la pensée qui me naît, après que j'ai été vue (1).»

62. C'est alors que l'Ame n'est ni délivrée, ni enchaînée, ni sujette aux révolutions mondaines : la *Nature procréatrice* subit les révolutions mondaines, est impliquée dans les liens [des conditions], étant le refuge des divers Principes, ou s'unissant avec les Ames.

63. La *Nature procréatrice* se lie effectivement de sa propre volonté dans sept formes différentes [pour la jouissance de l'Ame]; elle se délivre elle-même à cause de l'Ame, dans une seule forme [qui est la *science*] (2).

64. C'est ainsi que par l'étude des Principes, on acquiert cette science absolue, incontestable, compréhensible à la seule intelligence [consistant à savoir que] ni JE SUIS, ni RIEN QUI SOIT MIEN, ni MOI, n'existent (3).

65. C'est pour cette raison que la Nature cesse de procréer, et que s'étant dépouillée, par sa volonté, des sept formes [de l'Intelligence], l'Ame la contemple, à l'instar d'un spectateur, se trouvant bien de cette condition.

66. *Elle a été vue, contemplée par moi*, ainsi dit l'un [le Principe pensant], en se retirant ; *J'ai été vue* ; ainsi dit l'autre [la Nature], en se retirant aussi. En effet, dans leur union prolongée, il n'existe plus aucun motif de création.

67. Lorsque, par l'acquisition de la science absolue, l'Ame

---

l'*Intelligence* et les autres Principes qui en dérivent ; car elle-même reste *indéveloppée*. (*Voy.* Lass.)

(1) Pour bien comprendre ces images poétiques et pittoresques de la philosophie *sânkhya*, il faut se rappeler que l'hymen de la *Nature* et de l'*Ame* ne présente aucune obscurité en sanskrit, puisque l'Ame est désignée par un terme du genre masculin, *pouroucha : le type mâle primordial.* [Voy. p. 107.]

(2) Liberatur natura cognitione, quæ est conditio mentis, ipsius non scientis, sed sciendi instrumentum et objectum Genio [l'Ame] præbentis. Conditiones mentis sunt conditiones instrumenti, quod pro diversa sua conditione ad diversa opera perficienda idoneum est. (Lassen.)

(3) M. Lassen a ainsi traduit ce distique important :

« Hunc in modum e studio principiorum efficitur absoluta, purgata, quippe contradictioni non obnoxia, abstracta hæc scientia : non sum, non est meum, nec sum ego. » [Voy. p. 44, 45.]

trouve que l'usage de la piété ou de la vertu et des autres conditions [de l'*Intelligence*] n'est plus utile, elle persiste cependant à retenir le corps [dont elle est revêtue], comme la roue du potier continue de tourner, par la force de l'impulsion qui lui a été donnée précédemment. [*Voy.* p. 45.]

68. La séparation de l'Ame et du corps s'étant enfin opérée, et la *Nature procréatrice* s'étant retirée après l'accomplissement de ses desseins, l'Ame obtient la jouissance d'une abstraction absolue et sans fin.

69. C'est à cause de l'Ame que le grand Saint [KAPILA] a enseigné cette science cachée, dans laquelle sont recherchées l'origine, la conservation et la fin des êtres.

70. L'anachorète [KAPILA], ému de compassion, communiqua cette pure doctrine à A'SOURI, qui la transmit à PANTCHAS'IKHA, par qui elle fut enfin propagée.

71. Cette doctrine transmise par une suite non interrompue de disciples, et démontrée jusqu'à l'évidence, a été abrégée et mise en vers du mètre *aryâ*, par IS'VARA-KRICHN'A.

72. En effet, ces choses qui sont contenues dans les soixante-dix distiques précédents, constituent la doctrine complète des soixante [Principes], après en avoir retranché les récits explicatifs et les recherches de controverses. [*Voy.* p. 46.]

SPÉCIMEN

D'UNE ÉDITION ET D'UNE TRADUCTION CRITIQUES

DU 道德經 *Tao-Te-King* DE 老子 LAO-TSEU.

ARGUMENT DU Ier CHAPITRE.

Ce chapitre est l'exorde ou le préambule de l'ouvrage. LAO-TSEU y définit ce qu'il entend par la Cause première, l'origine des choses et les destinées de tous les êtres. Mais ayant là-dessus d'autres opinions à exprimer que celles reçues avant lui en Chine et exprimées dans la langue chinoise, il commence logiquement par définir les termes qu'il emploie, les nouvelles acceptions qu'il donne aux mots déja connus avant lui. C'est le caractère 道 *tao*, composé du radical *marche, mouvement en avant*, et du caractère additionnel *tête* = *marche intelligente*, et ensuite, *voie droite, chemin de la vertu, règle de conduite, parole*, qu'il choisit pour désigner sa *Cause première*, mais en élevant sa signification jusqu'à l'idée de *suprême Intelligence directrice, Raison primordiale*, comme le Λόγος de *Platon*, de *Philon*, de *Plotin*, de *St. Jean* et d'autres philosophes. LAO-TSEU en définissant son être primordial, représenté par le caractère TAO, le dégage de tous les attributs périssables, pour ne lui laisser que ceux d'*éternité*, d'*immuabilité* et d'*absolu*. On verra, dans d'autres chapitres de son livre, qu'il lui donne encore d'autres noms pour représenter d'autres attributs. Dans son préambule, LAO-TSEU établit que sa première Cause est *éternelle, immuable;* que, considérée sous *deux points de vue*, on peut distinguer en elle *deux natures* ou *deux modes d'être:* dans le premier, elle *ne peut être nommée*, elle est *sans nom;* c'est le principe du ciel et de la terre, = c'est sa *nature insaisissable ou subtile*; = c'est son état de *non être* ou d'*incorporéité*. Dans le second mode, cette première Cause *peut être nommée; elle a un nom;* c'est *la mère de tous les êtres;* = c'est sa *nature corporelle phénoménale;* = c'est son état d'*être* ou de *corporéité*. La *nature insaisissable ou subtile* de la Cause première produit toutes les *intelligences subtiles insaisissables*, et la *nature corporelle phénoménale* produit *tous les êtres matériels*. Mais ces *deux natures* ont une *même source*. Elle se confondent dans le TAO ou la RAISON, l'INTELLIGENCE SUPRÊME et PRIMORDIALE.

道可道非常道
名可名非常名
無名天地之始
有名萬物之母
故常無欲以觀其妙
常有欲以觀其徼
此兩者同出而異名
同謂之玄
玄之又玄
衆妙之門

VERSION LATINE LITTÉRALE.

Si Tao posset frequentari (viæ instar) non [foret] æternum Tao.
Si nomen posset nominari, non [foret] æternum Nomen.
Sine nomine : Cœli, Terræ principium ;
Cum nomine : Omnium rerum Mater.
Idcirco ; semper (oportet esse) sine affectibus ad contemplandam
Semper oportet esse cum affectibus (ejus essentiam-mirabilem ;
ad contemplandam ejus essentiam-corporalem-producentem.
Hæ duo simul exoriuntur et tamen diverse nominantur (1).
Simul dicuntur cærula.
Cærula et adhuc cærula ;
Omnium essentiarum-mirabilium Porta.

---

(1) Cette doctrine d'une seule substance sous divers modes était aussi celle de Spinosa : « Omne ergo quidquid est, et ab infinito intellectu concipitur, ad unicam tantum substantiam pertinet ; imo una et eadem est substantia, quæ jam sub *hoc* jam sub *illo attributo* comprehenditur. » (Prop. 7.)

體道 THI TAO, DE L'ESSENCE DU TAO.

Si le TAO (1) [comme voie droite] pouvait être fréquenté, il ne serait pas l'éternel, l'immuable TAO;
Si le nom [du Tao] pouvait être nommé, il ne serait pas le nom éternel, immuable (2).
Sans nom; le TAO est le principe du Ciel et de la Terre;
Avec un nom (3); c'est la mère de tous les êtres.
C'est pourquoi; il faut toujours être sans affections (4) pour contempler sa nature insaisissable;
Il faut toujours avoir des affections pour contempler sa nature corporelle phénoménale.
Ces deux (5) natures ou modes d'être du TAO ont la même origine et elles se nomment cependant diversement;
Ensemble, on les appelle *bleues;* [ou incompréhensibles],
Bleues et encore bleues, [ou incompréhensibles au dernier degré,]
Elles sont la Porte de toutes les natures insaisissables.

GLOSES.

(1) « 元始一焉 *youan tchi, i yan;* principe primordial, l'unité; le vide ou l'immatériel, l'existant par lui-même.

(2) « Plus on l'explore, plus on cherche à le connaître, plus on le trouve profond, indécouvrable; plus on croit le tenir, plus on le perd, plus il échappe.

(3) « 太極 *taï ki*, le *grand faîte* [le premier principe de l'*y king*, et des philosophes de l'école de Confucius], divisé en plusieurs forces ou énergies mystérieuses et productives, est le TAO. »

(4) Voilà le germe du dogme fameux dans le monde oriental et même occidental de l'*ascétisme*, de la *contemplation*, de la mortification des sens. L'Inde est sa patrie de prédilection. Il a été prêché par *Platon*, par *Plotin* surtout, et par tous les philosophes *gnostiques*.

(5) Le caractère 兩 *liang* est ici d'un emploi très-remarquable au lieu de 二 *eulh*, deux. Il signifie une *dualité naturelle*, une *paire* comme les *deux mains*, les *deux pieds*, etc. Les *deux natures* du texte sont comme deux *membres pairs* d'un même être.

SCHOLIES DE KAO-CHOU-TSEU

DE SOU-MEN (1).

Le 道 Tao est essentiellement *non-agissant* (2); *si le* Tao *pouvait être agissant*, c'est-à-dire impliqué dans les soins de l'action, il *ne serait pas l'éternel, l'immuable* Tao.

Le Tao est essentiellement *sans nom*, non *nommé;* si son nom *pouvait être nommé*, c'est-à-dire s'il était un être ayant des formes corporelles, *il ne serait point le nom éternel, immuable.*

Car l'être *non-agissant* peut néanmoins *agir* sans *agir;* l'être *sans nom* peut néanmoins être *nommé* sans *nom.*

L'expression 可 道 *ko tao* [*pouvoir être fréquenté* comme *une voie droite*] doit s'entendre comme le mot *Tao* dans le *Li-Ki* (3), la phrase *pou hiu tao tchi tao* : « la voie droite n'est pas vainement fréquentée (4) »

L'expression 常 *tchang* [*éternel, immuable*] signifie ce qui dure perpétuellement et n'éprouve aucun changement, aucune transformation.

無 名 有 名 *wou ming, yeou ming, sans nom, avec un nom*, toutes ces dénominations indiquent et expriment le Tao. Ce qui est *sans nom*, c'est l'Essence du Tao; ce qui est *avec un nom*, c'est l'usage, l'emploi du Tao (5).

L'essence du Tao est *vide* (*hiu*), *immatérielle* (無 *wou*). Avant que les

---

(1) Les scholies ci-dessus sont tirées d'une édition du *Tao-te-King*, imprimée en Chine en 1627, appartenant à la Bibliothèque royale de Paris.

(2) Ces doctrines partent de l'idée que l'*éternel*, l'*immuable*, l'*absolu*, pour être tel, doit être exempt de tous les attributs qui caractérisent l'être *périssable*, *changeant*, *divers.*

(3) Un des *cinq King*, celui qui traite des *cérémonies*, des *rites*, de la *politesse*, etc.

(4) Voy. les notes à la fin de l'ouvrage.

(5) C'est le Tao se développant en dehors de lui, se manifestant extérieurement, dans les phénomènes sensibles, comme l'état de *pravritti* chez les Hindous. Sou-tseu-yeou, philosophe de l'école de Lao-tseu, a dit : « Le Tao est le grand maître de toutes choses : *Toutes choses* sont les branches du Tao ; » et Spinosa : « Deus ergo omnium est omnium rerum causa *immanens*, non vero *transiens.* » (Prop. 18.)

Êtres corporels eussent commencé d'exister [avant que le Tao se fût manifesté au-dehors dans les êtres corporels, dans le monde phénoménal], on ne pouvait parvenir à *nommer* le Tao. L'Esprit ou l'Intelligence divine [神 *chin*] en se transformant, est sortie du *non-être* [無 *wou*] et elle a été [有 *yeoù*: [elle est sortie de l'incorporel pour devenir existante corporellement]; et le *nom* a été appliqué à l'*Être* ou à l'existence corporelle.

Le principe du *vide*, du *Non-Être*, a précédé la naissance du Ciel et de la Terre; c'est par là que ce principe ou le Tao *est considéré comme le principe du Ciel et de la Terre.* Quant à son *Être*, *son mode d'être corporellement, sa nature corporelle phénoménale* [*yeoù*], *alors tous les Êtres corporels* procèdent de lui. C'est par là qu'il est considéré comme *la Mère de tous les Êtres corporels* (1).

Quelques personnes doutent que le Tao, dans son mode d'*éternité*, d'*immuabilité,* soit *sans nom.* Après une mûre considération, elles le désignent *avec un nom.* Cela diffère-t-il du sens de l'expression : *s'il pouvait être nommé.* Cette locution *avec un nom* ne veut pas dire que le Tao [dans son mode d'*éternité immuable*] ait réellement des formes corporelles. Seulement le contraire : *sans nom* le désigne aussi quand on le considère comme *ayant un nom* (2). Or, en l'appelant *la Mère de tous les Êtres corporels*, on ne l'indique pas, on ne le désigne pas comme étant tous les Êtres; car qui pourrait comparer le Tao aux choses susceptibles d'être nommées; aux êtres corporels eux-mêmes?

Le caractère *yo* [*affections*] doit s'entendre comme signifiant : les *désirs*, les affections de la nature, inhérentes à l'état de mortalité. Il signifie encore les pensées terrestres, les penchants du cœur.

---

(1) Hoaï-nan-tseu, célèbre prince philosophe de l'école de Lao-tseu, a dit : « Le un ou l'unité —, *i*, est la racine de toutes choses, le principe qui n'a point « d'égal. » Ce un, cette unité, ce *principe sans égal*, tout cela c'est le Tao. Le scholiaste ci-dessus suit la lecture qui sépare 無 *wou*, 有 *yeoù* (*non-être*, *être*), de 名 *ming*, *nom*, en lisant : « Le *non-être* se nomme le *principe du ciel* « *et de la terre;* l'*être* se nomme la *mère de toutes choses;* au lieu de : sans nom « [dans son état de *non-être*] le Tao est le *principe du ciel et de la terre;* avec « un nom [dans son état d'*être corporel*], *c'est la mère de toutes choses.* » Ces deux lectures ne diffèrent pas quant au fond.

(2) C'est-à-dire qu'en lisant le texte, comme certaines personnes qui disent : *sans nom*, *avec un nom*, pour désigner les modes de *non-être* et d'*être* du Tao; ou, au lieu de lire comme le scholiaste : le *non-être*, l'*être*, se *nomme*, etc., en lisant, dis-je, comme ces personnes, et comme nous avons lu nous-même, d'accord avec plusieurs commentateurs, ces expressions *sans nom*, *avec un nom* désignent également le Tao, mais sous deux modes d'*être*, sous deux natures différentes, le 無 *wou* et le 有 *yeoù*: le *non-être* et l'*être*, l'*incorporel* et le *corporel*.

Kiáó [*nature corporelle phénoménale*], se prend pour *kiao*, *cavité*, *ouverture*, et aussi *limite;* c'est *la cavité*, *la matrice matérielle* qui produit toutes choses, ce d'où elles *sortent* et dans quoi elles *rentrent*.

L'*Être* et le *Non-Être*, dont il a été parlé plus haut, sont *deux* [*natures*, *deux modes d'être*]; c'est-à-dire que ce sont la *substance* et l'*essence* du TAO (1).

C'est pourquoi les hommes doivent s'appliquer avec persévérance à comprendre et à connaître ces deux [*natures*]. Ce doit être le but, la fin des œuvres de ce monde.

C'est quand on est *toujours* complètement et entièrement dégagé des *affections humaines* que l'on peut *contempler*, *admirer* la *nature insaisissable et subtile* du TAO; car ne pas avoir de pensées terrestres, ne pas *agir*, c'est retourner à l'*Être sans nom*, qui est par conséquent le *Principe du Ciel et de la Terre.* C'est quand on a *constamment des affections humaines* que l'on peut *contempler*, *admirer* sa *nature corporelle phénoménale;* car l'Univers est dans sa main! Tous les Êtres naissent de son corps matériel [primordial], qui est par conséquent la *Mère de tous les Êtres corporels.*

LAO-TSEU ne dit pas seulement *sans affections humaines*, *avec des affections humaines;* mais il dit : « *toujours* sans affections », « *toujours* avec des affections », comme voulant exprimer toute la portée, toute la profondeur de sa pensée, parce que le *toujours*, ou l'*éternel*, l'*immuable* (常 *tchang*) et le *passager*, le *périssable*, le *changeant* (*wang*), sont opposés l'un à l'autre, ou s'excluent mutuellement. Si une chose est *éternelle*, *immuable*, alors elle n'est point *périssable*, *changeante;* si elle est *périssable*, *changeante*, alors elle n'est point *éternelle*, *immuable.* Tantôt en *mouvement*, tantôt *immobile* ou *en repos*, les Êtres suivent le principe, la loi, la raison du ciel, lequel principe est *éternel*, *immuable.* Si une fois nous mettons le pied dans les choses du monde; si nous nous livrons à nos affections privées, à nos passions, c'est alors que nous trouvons dans nous un cœur *périssable*, *changeant*, mais rien que nous puissions appeler véritablement *éternel*, *immuable*. C'est pourquoi, *ne pas agir* [無爲 *wou wéi* [*non agere*, se livrer à la contemplation spirituelle de DIEU], et obéir à son principe *éternel*, *immuable*, se conformer à sa loi, c'est par là que les hommes parfaits accomplissent leur destinée céleste. *Avoir de l'action* [*yeoù wéi*, *habere actionem;* se livrer aux soucis du monde], et ajouter à son état, à sa nature *périssable*, *changeante*, c'est ce que font les hommes du commun, les hommes de la foule qui passent, qui s'agitent sur la terre, qui s'abandonnent au torrent.

Le *Y-King* (2) dit: « Si le temps du repos est venu, alors repose-toi; si le temps d'agir est venu, alors agis. »

---

(1) 有無二者乃道之本體 *yeoù wou eulh tche naï tao tchi pen thî ye.* Les deux natures du TAO; les *deux modes* d'être, les *deux points de vue*, sous lesquels on doit le considérer sont clairement et positivement indiqués dans ce passage du scholiaste : *Essence incorporelle*, et *substance corporelle* = *non-être*, *être* = *nature insaisissable subtile*, *nature corporelle phénoménale.*

(2) *Livre des changements* extrêmement symboliques, commenté par Confucius, et d'autres philosophes.

C'est aussi le sens des paroles de Lao-tseu.

Tout le reste du chapitre se rapporte aux *deux* [*natures*] du texte ci-dessus, nommées 有 *yeoû*, l'*Être corporel*, et 無 *wou*, le *Non-Être*, ou l'*incorporel*.

L'un et l'autre ont leur origine dans le Tao 道 et en procèdent. C'est pourquoi il est dit dans le texte qu'ils ont la *même origine ;* l'un étant nommé l'*Être*, l'autre étant nommé le *Non-Être ;* c'est pour cela qu'il est dit que leur *nom diffère.*

Le 玄 *hiouan* [*bleu*] a le sens de ce qui est extrêmement profond et éloigné, de ce qui ne peut pas être sondé ou scruté. Ce qui est *bleu et encore bleu*, c'est ce qui est profondément admirable ; c'est ce que l'on ne peut sonder. La *porte de toutes les natures insaisissables* signifie le principe, la cause des esprits, des intelligences insaisissables subtiles du monde, lesquelles procèdent toutes de ces *deux* [*natures*].

2.

OBSERVATIONS DE TCHING-KIU,

SUR LAO-TSEU.

Le Tao qui peut être *fréquenté* (1) est celui qui sert à diriger les actions ou la conduite de la vie. Le *nom* qui peut être *nommé* est celui qui sert à établir la parole, à former le langage.

Quant à ce Tao *éternel, immuable*, qui ne *peut être fréquenté*, et à ce *nom* qui ne peut *être nommé* ou *défini*, les *saints hommes* (2) n'avaient pas encore entre-

---

(1) Comme *voie droite*, *chemin du devoir et de la vertu*, *penchant au bien*, *né avec l'homme*, qui est le sens du caractère 道 *tao*, dans l'école de Confucius, à laquelle Tching-kiu fait allusion. Ces observations et les commentaires qui suivent sont tirés de l'édition du *Tao-te-King*, intitulée : Lao-tseu-i : les ailes de Lao-tseu (les secours pour le comprendre) : édition qui date de l'année correspondante à 1588 de notre ère, et dont je dois la communication à la complaisance de M. St. Julien.

(2) Par cette expression de *saint homme*, 聖人 *ching jin*, expression favorite de Confucius et des écrivains de son école pour désigner les hommes qui ont acquis, à leurs yeux, le plus haut degré de vertu et de savoir consacré au bonheur des hommes, Tching-kiu désigne les hommes de la Chine et de l'Inde qui ont été comme les législateurs politiques et religieux de ces deux pays ; qui en ont été les *Révélateurs ;* car le mot qu'il emploie pour exprimer leurs communications au peuple : 示 *chi*, signifie tout à la fois *génie spirituel*, et *manifester*, *faire connaître*, *révéler*. Il met donc en opposition les premiers et les plus anciens *révélateurs* ou *législateurs* de l'*Inde*, avec les *révélateurs* ou *législateurs* de la *Chine*,

pris de les faire connaître ou de les révéler aux hommes. Ce n'est pas qu'ils les aient tenus dans le secret; ils ne les avaient pas fait connaître aux hommes, parce qu'ils n'en avaient pas obtenu la faculté, parce qu'ils n'avaient pas eu le pouvoir de les faire connaître aux hommes.

Anciennement ce que les *saints hommes* du pays occidental [ou de l'*Inde*, à l'occident de la *Chine*] révélèrent et instituèrent, fut réuni en un grand corps de lois dans le San-yen [les Trois *Yen*, les Trois anciens *Védas?*], et fut divisé en *Douze Préceptes* (les Douze Chapitres des Lois de Manou (1)?), nommés *Loi, Doctrine*.

Quant à ce qui a été transmis en dehors de cette *Doctrine*, de cette *Loi écrite*, c'est ce que lui [Lao-tseu] appelle ce qui *ne peut être fréquenté* [comme une voie droite, ou suivi comme une *règle de conduite*], et ce qui *ne peut être nommé*.

Les *Saints hommes* du royaume du milieu [la *Chine*], nos ancêtres Thang et Yu [ou Yao et Chun] (2), et à leur imitation Wou-Wang et Wen-Wang, rédigèrent et publièrent des textes du *Chi-King*, ou livre des vers, du *Chou-King*, ou livre historique, du *Li-Ki*, ou livre des rites et des cérémonies, et du *Yo-Ki*, ou livre de la musique. Ces préceptes ainsi rédigés furent nommés *King* 經 *Livres*, *Ecritures consacrées* (3).

Quant à ce qui a été dit par eux [et non *écrit*], comme des pas qui n'ont point laissé de vestiges, c'est ce que lui [Lao-tseu] appelle ce qui *ne peut être fréquenté* ou *suivi*, et ce qui *ne peut être nommé*.

C'est pourquoi Lao-tseu publia son ouvrage de *Cinq mille* caractères (4), afin d'instruire le monde et de diriger les siècles à venir dans le chemin de la raison et de la vertu; car celui qui ne retourne pas au Tao reste dans les ténèbres de

---

comme on le verra ci-après. S'il avait voulu désigner Fo ou Bouddha par l'expression 西方之聖人, *si fang tchi ching jin*, *saint homme*, ou *saints hommes* du pays de l'*Occident*, il n'aurait pas hésité à le nommer par son nom de 佛 Fo, comme le font tous les écrivains chinois, et puis d'ailleurs son parallélisme serait inexact, et de plus, *absurde*. Voy. les *Notes*.

(1) Voir les notes à la fin de l'ouvrage.

(2) Tous anciens empereurs et législateurs de la *Chine*, si célébrés par Confucius et les autres philosophes de son école comme modèles à suivre et à imiter, et dont Confucius a recueilli dans le Chou-King et autres livres les fragments de réglements, de morale et d'histoire, conservés jusqu'à lui.

(3) Il est assez remarquable que les *Védas* indiens correspondent, non pour le contenu, mais pour l'espèce du contenu, aux *King* chinois. Le Rig-*Véda*, le premier dans l'ordre, est un recueil d'*hymnes*, de *chants*, comme le Chi-*King*, le Yadjour-*Véda*; est généralement dogmatique et moral comme le Chou-*King*; le Sama-*Véda* contient les préceptes, les rites comme le Li-Ki : cette conformité de l'*espèce du contenu* et de l'*ordre* des *Védas* et des *King* n'est peut-être pas purement due au hasard.

(4) Il y a 5,748 caractères dans le *Tao-te-King*.

l'aveuglement et de l'ignorance, et demeure seul avec lui-même [sans règle de conduite pour le guider]. C'est pourquoi les premières expressions de l'exorde de son livre d'où découlent les *cinq mille* caractères qui le composent, s'appliquent au *Tao*, ou à la *voie qui peut être fréquentée*, et au *nom qui peut être nommé*.

Quant à ce que le *saint* n'a pas transmis, on ne peut le discuter (1).

3.

COMMENTAIRE DE SOU-TSEU YÉOU.

Rien n'existe sans le TAO; mais s'il pouvait être *fréquenté* [comme une *voie droite*, sens primitif du caractère *Tao*], il ne serait pas *éternel*, *immuable*. Il n'y a que ce qui ne peut pas être *fréquenté* qui puisse être ensuite *éternel*, *immuable*.

Maintenant, l'humanité, l'équité ou la justice, la politesse, la prudence, sont des *voies droites* [*Tao*], des *règles* qui peuvent être *fréquentées* ou *suivies*. Ainsi donc l'*humanité* ne peut être estimée l'*équité*; la *politesse* ne peut être estimée la *prudence*. Elles peuvent être *fréquentées* ou *suivies* [chacune séparément comme des *voies droites*]: elles ne peuvent être *éternelles* ou *immuables* (2). Seulement avec le TAO qui ne peut être *fréquenté*, si vous êtes portés à l'humanité, exercez l'humanité; si vous êtes portés à la justice, exercez la justice: ainsi de suite pour la politesse et la prudence. Car, en effet, toutes ces choses ne sont pas *éternelles*, *immuables*; mais le TAO est *éternel*, *immuable*, et il n'est sujet à aucun changement.

Ce qui ne peut être *fréquenté* a la faculté d'être *éternel*, *immuable*. D'après cela, si ce TAO ne peut être *fréquenté*, à plus forte raison ne peut-on parvenir à le *nommer*.

---

(1) Ces réflexions de TCHING-KIU sont tirées, selon l'éditeur de l'édition LAO-TSEU-I, d'une collection intitulée: *Péchan-tsi; collection des montagnes du Nord*, et n'appartiennent point du tout à un lettré de l'école de CONFUCIUS, comme un certain critique l'a prétendu, en *retraduisant*, après nous, selon sa coutume, ces observations si curieuses qu'il est parvenu à rendre absurdes et inintelligibles, à force de contresens et de barbarismes. (V. N.-J. As, T. VIII, p. 428; et ma *Nouvelle Réponse* que la Commission de ce journal, dont ce critique faisait partie, ne jugea pas à propos d'admettre).

(2) Les *lois*, les *règles* de conduite, de morale, de relations entre les hommes, sont sujettes aux changements: *une montagne*, *un fleuve*, suffisent pour mettre une grande différence entre le *juste* et l'*injuste*. « Considérez la forme de cette « iustice qui nous regit, dit Montaigne, c'est un vray tesmoingnage de l'humaine « imbécillité : tant il y a de contradiction et d'erreur ! » — « On ne voit presque « rien de juste et d'injuste qui ne change de qualité en changeant de climat, dit « Pascal. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence. Un « méridien décide de la vérité, ou peu d'années de possession. Les lois fonda« mentales changent. Le droit a ses époques. Plaisante justice qu'une rivière ou « une montagne borne! Vérité au-deçà des Pyrénées, erreur au-delà! » Il n'y a donc que l'*Intelligence absolue*, la raison suprême, identifiée par LAO-TSEU avec le TAO *éternel*, *immuable*, qui possède les attributs de l'*éternité*, de l'*immuabilité*.

Tout ce qui est *nommé* peut être l'objet d'une *règle*, peut être *fréquenté*. Dès l'instant que le *nom* est *établi*, *constitué*, *appliqué*, alors le *rond*, le *carré*, le *courbe*, le *droit* n'étant point *identiques*, ne peuvent être *éternels*, *immuables*.

De son mode d'être sans *nom*, sans *formes corporelles*, le Tao est devenu le ciel et la terre : le ciel et la terre étant établis, constitués, le *nom* a commencé [il a commencé d'être possible; il a pu être appliqué aux formes corporelles visibles].

De son mode d'être *avec un nom* [dans sa manifestation en formes corporelles visibles], le Tao a été répandu matériellement, corporellement partout, et il est devenu ainsi *tous les êtres corporels* (1).

Tous les êtres corporels reçurent leur accroissement, et des *noms* d'une quantité innombrable commencèrent d'exister. C'est pourquoi, la *privation de nom* est l'essence propre du Tao ; et la *possession du nom* en est l'*usage*, l'emploi corporel; [c'est sa *substance* corporelle phénoménale].

Les saints hommes deviennent incorporés à la substance du Tao, pour être utiles au monde. Ils se retirent de la foule des êtres corporels, mais ils deviennent identifiés avec l'*éternel*, l'*immuable Non-Être* (常無 *tchang wou*) pour *contempler* en lui sa *nature insaisissable et subtile;* si étant incorporés, identifiés à son essence, ils sortent du *Non-Être*, pour faire partie de l'*éternel Être* [常有 *tchang yeoù*], alors ils deviennent aptes à contempler sa *nature corporelle phénoménale* (2).

---

(1) Avant la *fondation*, la *formation* du monde actuel, avant le *développement* de l'univers matériel en dehors de l'*être sans nom*, cet être ne pouvait recevoir de *nom*, parce qu'il n'avait aucun rapport extérieur, aucun attribut positif visible auquel on pût donner une *qualification* quelconque : mais depuis le développement de sa substance corporelle phénoménale, il a été possible de lui en donner un ; le *nom* étant pour ainsi dire la *forme concrète* d'une chose. On peut dire que dès lors son *nom a été répandu partout et est devenu tous les êtres*. On ne s'attendait pas sans doute à rencontrer une métaphysique si abstraite, une ontologie si raffinée chez des philosophes chinois, et l'une et l'autre exprimées dans une langue que l'on croit généralement si peu métaphysique, tandis qu'au contraire le caractère souvent indécis, les images figurées et les formes vagues de la langue chinoise la rendent éminemment propre à l'expression des idées les plus vagues et les plus pittoresques. Elle reproduirait difficilement les savantes nuances d'expressions que possède la langue sanskrite avec ses nombreuses *suffixes* et *préfixes*, ses innombrables formes de déclinaisons et de conjugaisons qui distinguent jusqu'aux nuances les plus imperceptibles de la pensée, puisque ni le *nom*, ni l'adjectif, ni le verbe, ni les modes, ni les temps, ne sont le plus souvent déterminés dans la langue chinoise que par la position que le caractère occupe dans la phrase, comme le chiffre dans la numération : mais lorsque l'écrivain chinois veut faire usage de tous les moyens que lui prête sa langue pour être clair, comme dans le style moderne, cette langue est assez riche pour satisfaire la pensée; et comme langue en grande partie *figurative*, elle possède un avantage sur toutes les autres langues vivantes du globe, celui de parler en même temps aux yeux et à l'intelligence.

(2) Ce commentateur s'accorde avec la lecture qui sépare 常無 *tchang*

Ainsi, marcher (行 *hing*) dans la *nature corporelle phénoménale* et ne pas connaître la *nature insaisissable* ou *subtile* du Tao, c'est être rude, grossier, hébété (1) et n'avoir rien de spirituel [不神 *pou chin*]. Demeurer dans sa nature *insaisissable* ou *subtile* et ne pas connaître sa *nature corporelle phénoménale*, alors c'est être *pur* (精 *thsing*), et non sujet aux changements ou transformations (2). Si nous parlons des formes corporelles sensibles, l'*Etre*, le *Non-Être* [有 *yeoù* 無 *wou*] sont certainement *deux* choses différentes l'une de l'autre [兩 *liang*]. Savons-nous comment le *Non-Être* se développe [*yùn*, *se mouvoir en rond*] et devient *Être;* comment l'*Être* de nouveau devient *Non-Être ?* N'est-ce pas une seule et même chose ? Quoique leurs *noms* diffèrent, leur racine, leur principe est alors *unique*, un [一, *i*].

Si l'on sait que leur racine, leur principe est *unique*, alors [on sait pareillement] que cette racine, ce principe est *bleu* [c'est-à-dire extrêmement profond, éloigné]. Tout ce qui est très éloigné et dont on ne peut atteindre le faîte, sa couleur est nécessairement *bleue*, *bleu foncé.* C'est pourquoi Lao-tseu exprime toujours par le caractère 玄 *hiouah*, *bleu*, *bleu foncé*, ce qui est très éloigné (3).

Il dit : *bleu ;* alors, c'est l'extrême : mais lorsqu'il a l'intention d'exprimer quelque chose de *plus extrême* encore, de *plus éloigné*, il dit : *bleu et encore bleu;* alors son idée est épuisée et on ne peut rien y ajouter de plus.

Toutes les *Intelligences* ou toutes les *natures insaisissables subtiles* sont des produits de cet être indéterminé et inscrutable.

---

wou et 常有 *tchang yeoù* du caractère qui les suit. Voyez les *Définitions* à la fin de l'ouvrage. Le *nirwan'a* ou l'*extinction*, *l'absorption* dans l'Être universel des Bouddhistes et autres philosophes de l'Inde est trop clairement exprimée ici pour avoir besoin de la faire remarquer.

(1) C'est être soumis à la qualité *tamas* de la philosophie de l'Inde. Voy. la définition des *trois qualités, trigoun'âs,* dans ma Traduction des Essais de M. Colebrooke sur la philosophie des *Hindous*, pag. 30.

(2) N'être plus sujet aux changements, aux transformations, à la transmigration, est le plus haut degré de *pureté* et de béatitude auquel la philosophie indienne en général enseigne que l'on puisse prétendre. C'est l'absorption complète et irrévocable dans l'Ame Suprême, ou la grande Unité.

(3) Litéralement, *ce qui s'appuie sur le grand faîte,* dernier terme que, pour les Chinois, l'intelligence puisse concevoir dans le temps et l'espace.

4.

COMMENTAIRE DE LIU-KIE-FOU.

Quel que soit dans le monde le 道 *Tao*, ou la *voie* qui puisse être *fréquentée*, elle n'est toutefois rien qu'une *voie;* mais il arrive un temps fatal où cette *voie* s'efface; alors elle n'est pas l'*éternel*, l'*immuable* Tao (常 有 Tchang Tao).

Quel que soit dans le monde le *nom* [*ming*] qui puisse être *nommé,* il n'est toutefois rien qu'un *nom;* mais il arrive un temps fatal où ce nom disparaît, s'évanouit : alors il n'est pas le *nom éternel, immuable* (常 名 *Tchang ming*).

Tous les êtres individuellement et en masse *retournent à leur racine*, à leur principe (1), mais ils l'ignorent : c'est ce que l'on nomme 靜 *thseng*, *s'identifier au repos éternel*, *immuable.* « S'identifier au repos éternel, immuable » signifie : *rendre son mandat*, ou *rapporter ce qui avait été confié ;* « *rendre son mandat*, ou rapporter ce qui avait été confié » signifie : « *devenir éternel, immuable* (2). »

Si l'on pratique le Tao et que l'on parvienne à l'état d'*éternité immuable*, alors l'ame se dépouille de sa forme douteuse; toutes les choses matérielles sont oubliées par nous.

Qui comprend ces expressions, *fréquenter la voie qui peut être fréquentée* et *nommer le nom qui peut être nommé ?* [tout le monde]. Alors [on comprend pareillement que] le Tao *éternel, immuable ne peut certainement pas être fréquenté.*

C'est pourquoi il est dit : le Tao, c'est ce qui est permanent [久 *Kieou*] : n'ayant pas de corps, il n'est pas sujet au dépérissement.

Le *nom éternel, immuable, ne peut certainement pas être nommé.*

C'est pourquoi il est dit : « Depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours

---

(1) Rentrent dans l'état de *nirvritti* de la philosophie indienne; état de la *nature en concrétion*, en *puissance*, tous les développements corporels extérieurs, *pravritt*, étant rentrés dans le *non-être*.

(2) Cette doctrine du *Koueï-Ken*, en sanskrit *nirvritti*, RETOUR A LA RACINE ou au PRINCIPE, est empruntée par le commentateur au 16e chapitre du *Tao-te-King* de Lao-tseu ; l'écrivain chinois explique le livre de Lao-tseu par ce livre même : c'est la méthode la plus sûre et la moins problématique.

« *son nom* n'a point *disparu*, ne s'est point *évanoui.* » Ne point disparaître, ne point s'évanouir, c'est l'attribut que l'on donne à l'*éternel*, à l'*immuable* Tao. L'éternel, l'immuable n'a pas de *nom;* alors ce qui n'a pas de *nom*, c'est le Tao.

Le ciel et la terre ont en lui leur *principe.* C'est pourquoi il est dit: « *Sans* « *nom;* c'est le *principe du ciel et de la terre;* » c'est le grand, le suprême Ancêtre de Tout [*Taï-tsou*] : c'est [tout à la fois] l'*Être*, le *Non-Être;* le *Non-Être*, l'*Être*; *sans nom*, c'est [donc tout ensemble] l'*Être* et le *Non-Être.* Le *Non-Être*, c'est alors la grande Unité, le grand Un, qui n'a pas encore obtenu son développement matériel, qui n'est pas encore arrivé à l'état d'être corporel.

Sans nom, c'est donc l'Unité, d'où est sorti l'Être corporel. C'était l'Unité, mais encore sans formes corporelles. Par conséquent elle est nommée Unité. Alors, quoiqu'elle n'eût pas encore de formes corporelles, elle avait un *nom* [celui d'Unité?] Le *nom* fait *un* et l'objet nommé fait *deux; deux* et *un* font *trois* (1). Tous les Êtres sont nés en masse de ces *trois.* C'est pourquoi il est dit: *Avec un nom, c'est la Mère de tous les Êtres corporels.*

Connaître l'*éternel*, l'*immuable*, signifie : « *être éclairé;* » être éclairé, c'est alors ne pas être privé de la vue des choses. Donc c'est seulement en étant *éternel*, *immuable* que l'on peut *contempler* son mode d'être sans *affections;* alors s'éclaircit le voile épais qui couvre la vue (2), et l'on n'est point incommodé par ces *affections* pour *contempler sa nature insaisissable ou subtile.* C'est pourquoi il est dit : « *Étant toujours sans affections, on peut être nommé dans le petit, le subtil* (3) [小 *siao*]. »

Dans le mode d'être *d'avoir des affections*, alors tous les êtres agissent, opèrent mélangés et confus ; et dans la multitude de leurs apparitions en dehors du Tao, on *contemple sa nature corporelle phénoménale.* C'est pourquoi il est dit : « Tous les êtres apparaissent et retournent [à leur racine] et ils ne connaissent pas le maître qui *peut être nommé* dans le *grand* (4) [大 *ta*, la grande manifestation corporelle].

Il n'y a que le *petit* [小 *siao*] ou le subtil qui soit apte à voir *sa nature insaisissable ou subtile;* il n'y a que le *grand* [大 *ta*] qui soit apte à voir *sa nature corporelle phénoménale.*

Ces *deux* [modes d'être ou natures] procèdent du même principe: alors ils

---

(1) Ceci paraît être une véritable subtilité. Pour trouver le nombre *trois* dans le Tao, il faut le considérer dans trois modes différents, 1° dans l'*unité primordiale* avant toute manifestation, tout développement quelconque ; 2° dans son mode de *manifestation corporelle phénoménale*, ou d'*être :* 3° dans son mode relatif et simultané de *non-manifestation* ou de *non-être.*

(2) Voir le chapitre 10.

(3) Expression de Lao-tseu dans le 34ᵉ chapitre.

(4) Voy. le 34ᵉ chapitre.

sont identiques (1). Leurs *noms sont différents*, et voilà tout. Leurs *noms* sont différents, mais leurs effets, leurs produits ne sont pas trouvés *différents ;* leurs effets ou produits n'étant pas trouvés différents, alors, *avec des affections et sans affections* on cherche d'où ils *procèdent*, et l'origine de l'un et de l'autre ne peut être connue : ils procèdent donc d'une origine, d'un principe qui ne peut être connu (2).

C'est pourquoi : *ensemble*, *réunis*, on les appelle *bleus* [ou, incompréhensibles]. Le *bleu* 玄 *hiouan*, est une couleur formée de *noir* et de *rouge* mêlés ensemble pour faire une seule couleur. La couleur du ciel est *bleue :* c'est le 陰 *yn* et le 陽 *yang* [ou le principe *obscur* et le principe *brillant*, le principe *passif* et le principe *actif*, le principe *femelle* et le principe *mâle*] réunis en *un* seul. C'est de là que vient le nom de 玄 *hiouan*, *bleu* ou *bleu-foncé*.

Être avec des affections et *sans affections*, c'est être *identique* avec l'Unité. Être identique avec l'Unité, c'est assurément le mode de la *nature insaisissable ou subtile*. Ainsi donc la *nature insaisissable*, dans l'Unité, n'est pas la *nature insaisissable ou subtile* dans la pluralité ; la *nature insaisissable* ou *subtile* dans nous, n'est pas la *nature insaisissable ou subtile* dans l'universalité des êtres.

Bleu et encore bleu c'est alors un tout *identique* et que l'on ne peut parvenir à comprendre ou à saisir. Ce qui est *identique*, *ensemble*, *réuni*, et que l'on ne peut parvenir à comprendre, c'est alors l'Unité, qui avec la Pluralité, le Moi avec le Non-moi (3), ou l'universalité des Êtres, sont toutes des choses qui ne sont pas peu *insaisissables ou subtiles*.

Tous les êtres corporels sont les produits de la *nature insaisissable* émanée du Tao, et voilà tout.

C'est pourquoi il est dit : le *bleu et encore bleu est la porte de toutes les natures insaisissables ou subtiles.*

---

(1) Il paraîtrait à travers l'obscurité et l'embarras de ce commentateur, qui recourt aux phrases de différents chapitres de *Tao-te-King* pour exprimer sa pensée ou celle de Lao-tseu, que son point de vue fondamental est l'Unité absolue, comme il l'a dit plus haut, mais sans autre distinction entre les deux modes ou natures du Tao que le plus ou le moins de masse corporelle apparente ou de subtilité de l'être, sans admettre une nature purement *spirituelle* ou *immatérielle ;* il se rapprocherait ainsi beaucoup plus de Spinoza, et d'autres philosophes.

(2) L'enchaînement logique de tous ces raisonnements est très remarquable.

(3) Voici les termes chinois que l'on prendrait pour une traduction du Ich, Nicht-Ich : le moi et le non-moi de Fichte : 一之與多 我之與物 (*tseu*) *i tchi iu to ; 'go tchi iu we :* tunc : unum hoc cum pluribus ; ego cum entibus aliis, etc.

5.

COMMENTAIRE DE LI-SI-TCHAI.

Le mot *Tchang* 常 signifie ce qui n'est point sujet aux changements. Les Êtres corporels ont des changements, subissent des transformations ; mais le Tao ne change point, ne subit point de transformations. Les Êtres corporels changent jusqu'à ce que, incessamment, ils aillent, rejetés, dans le lieu de la soumission et de l'espérance (1) sans avoir goûté ou éprouvé le moindre repos.

Le vide 空 *Koung* (2), c'est ce que l'on nomme Tao ; alors c'est ce qui est sans commencement et sans fin. Le Ciel et la Terre ont une fin, sont *périssables ;* mais ce Tao n'a point de fin, n'est point *périssable.* C'est pour cela qu'il est nommé *éternel, immuable ;* l'éternel, l'immuable, c'est le Tao.

On ne peut, au moyen de la *marche*, arriver à lui ; on ne peut, au moyen d'un *nom*, en prononçant un *nom*, obtenir de le comprendre, de l'exprimer. S'il arrivait qu'il pût être *fréquenté*, il ne serait pas par conséquent l'*éternel*, l'*immuable* Tao ; s'il arrivait qu'il pût être *nommé*, son nom ne serait pas par conséquent le *Nom éternel, immuable.*

De ce qui n'avait pas eu de commencement, de principe, vinrent le Ciel et la Terre ; mais la raison, la cause de la véritable *éternité, immuabilité*, existait déja ; mais elle existait *sans nom.* C'est pourquoi, *sans* nom [le Tao] est le *principe du Ciel et de la Terre.*

Quant au Ciel et à la Terre, après avoir été séparés l'un de l'autre, et après avoir été nommés *haut* et *bas*, ils produisirent tous les Êtres corporels vivants. C'est par eux que ces êtres sont nourris, alimentés. C'est pourquoi, *ce qui a pu être nommé* [ce qui a pu recevoir un *nom* par ses attributs corporels comme le Ciel et la Terre, premières productions ou émanations du Tao], c'est la *Mère* de *tous les Êtres.*

Le saint homme s'identifie véritablement et constamment au Tao, pour arriver du sein de l'*Être corporel* dans le sein du *Non-Être.* C'est pourquoi *Miao* [ce qui est d'une *nature insaisissable, subtile*], c'est le grand Tao [*Ta-tao*], c'est le *Non-Être* [無 *wou*] : ce qui est *Kiao* [d'une *nature corporelle phénoménale*], c'est le petit Tao [*siao tao*] ; c'est l'*Être.*

---

(1) Le texte signifie littéralement : (*Kan sie fou yang tchi kien*) ; s'en aller, rejeté, dans le *baisser la tête* en regardant en bas, et le *relever la tête* en regardant en haut.

(2) C'est le terme qu'emploient les Bouddhistes de la Chine pour exprimer leur être absolu dégagé de tous les attributs changeants et périssables des êtres contingents. C'est pourquoi le commentateur le donne comme synonyme de Tao 道

Je désire *contempler sa nature insaisissable* ou *subtile;* alors je m'identifie avec cette *nature insaisissable*, *subtile*, dans laquelle j'entre et je retourne me confondre dans le *Non-Être*. — Je désire *contempler sa nature corporelle phénoménale;* alors je m'identifie avec cette *nature corporelle phénoménale;* je sors, et j'erre, je me confonds dans l'*Être*.

Nature insaisissable ou subtile; par conséquent, *nature corporelle phénoménale: nature corporelle phénoménale*, par conséquent, *nature insaisissable ou subtile. Être* ou *matérialité;* par conséquent *vide* ou *immatérialité: vide* ou *immatérialité*, par conséquent *Être* ou *matérialité* (1). Leur *racine*, ou leur cause est *une*, *identique;* leurs *branches*, ou leurs effets sont *divers*. C'est pourquoi, *ensemble*, *réunis*, on les nomme *bleus*, non distingués, non seuls.

Quant à l'expression *bleu et encore bleu*, c'est le réceptacle de toutes les *natures corporelles phénoménales* aussi bien que de toutes les *natures insaisissables* ou *subtiles;* c'est ce qui est appelé: *la porte de toutes les natures insaisissables ou subtiles*, en voulant dire que c'est le réceptacle des *natures corporelles phénoménales* des *natures insaisissables* ou *subtiles;* de l'*Être* et du *Non-Être*.

6.

OBSERVATIONS DE PI-CHING.

Kiao [*la nature corporelle phénoménale*] signifie: le lieu ou le séjour du dépérissement pour les êtres matériels.

NGAN-TSEU a dit: La nature *corporelle phénoménale* dont il est parlé, c'est le *retour de la vertu*.

LIE-TSEU a dit (2): « La mort, c'est la *limite matérielle* de la vertu. » L'un et l'autre indiquent le lieu du dépérissement, et ils le désignent; car sans cela ce serait le *Non-Être* qu'ils n'ont pas entendu exprimer.

Dès l'instant qu'ils sont dans l'état ou le mode d'avoir des *affections*, les hommes existent alors corporellement. Ainsi, *avoir des affections*, c'est être sujet à un dépérissement certain; c'est être obligé d'arriver à une fin.

Le grand faîte et le *Non-Être* [極而無 *Ki eulh wou*] sont ce dans quoi il est préférable d'aller, de passer; car, quelle différence y a-t-il

---

(1) Ces formules si concises de raisonnement; ces corollaires d'une précision si rigoureuse sont très remarquables dans un écrivain chinois et prouvent, comme il a été déja remarqué à propos du *Ta Hio* de Confucius traduit par nous, une grande habitude logique de raisonner. On peut dire qu'une philosophie est arrivée à l'état de science, lorsqu'elle est ainsi formulée.

(2) NGAN-TSEU et LIE-TSEU sont deux philosophes de l'école de LAO-TSEU. Ces deux philosophes et le commentateur *Pi-ching* expliquent le mot que nous avons rendu par *nature matérielle phénoménale*, par un autre terme qui signifie *limite*, *limite matérielle :* c'est la *limite matérielle* du monde de l'*immatérialité*, ou l'*autre nature* du TAO. Ce qui ne diffère pas du sens que nous avons adopté.

de retourner dans le *Non-Être* [無 *wou*], ou dans la *nature insaisissable, subtile ?* [妙 *Miao*] C'est pourquoi il est dit : « Ces *deux* sont *réunis* et on « les appelle *bleus.* » Quoique la chose soit ainsi, Lao-tseu ne l'a pas compris de même dans ses paroles ; car il ne rejette pas l'*Être* pour rechercher le *Non-Être.* S'il rejetait l'*Être* pour rechercher le *Non-Être*, alors étant en dehors de l'*Être*, il trouverait mieux le *Non-Être* (1). Comment parvenir à exister immatériellement, puisqu'il faut avoir existé matériellement ? Lorsque l'on n'a pas été revêtu des attributs de l'*Être*, on est alors dans le véritable *Non-Être.*

C'est pourquoi les formes extérieures n'étant pas anéanties pour devenir *vide* (2), les formes extérieures corporelles, par conséquent, se trouvent exister dans le *vide* ou l'*incorporel*, et ne peuvent se disperser pour devenir *vide* ou *incorporel ;* donc le *vide* ou l'*incorporel* ne peut pas exister.

Ce que Lao-tseu appelle le *Non-Être* (無 *wou*) c'est le contraire de l'*Être* (3) (有 *yeoû*), c'est la négation de la *non-existence* de son *contraire*, l'*Être ;* et ce qu'il appelle l'*Être* (有 *yeoû*) c'est l'affirmation de l'existence de son contraire, le *Non-Être* (無 *wou*). En effet, ne peut-on pas les nommer *éternel Être*, *éternel Non-Être ?* Comment peut-on parvenir à savoir qu'il y a quelque chose d'*éternel*, d'*immuable*, et qu'avec cela l'Unité existe ? en méditant sur ces choses !

---

(1) Nous ne nous flattons pas d'avoir bien compris ce passage très-obscur. L'écrivain chinois veut dire sans doute que Lao-tseu n'a pas assez distingué le *Non-Être* de l'*Être*, ou l'*incorporel* du *corporel.* Cet écrivain paraît être *Bouddhiste*, ou au moins écrire du point de vue *bouddhiste* et avec des termes *bouddhiques.* Aussi l'éditeur chinois ne le donne pas comme commentateur.

(2) On reconnaît parfaitement ici le Bouddhiste aux termes *mie* et *Koung* 空 qui sont le *nirôdha* et le *s'ounyatâ* des Bouddhistes de l'Inde. Le *mie* ou le *nirôdha* est l'anéantissement de toutes les formes corporelles.

(3) C'est-à-dire qu'il est virtuellement l'opposé de l'*Être* et *vice-versa.*

Après avoir lu ce premier chapitre de LAO-TSEU et les commentaires qui l'accompagnent, il n'est personne qui ne reste frappé de la ressemblance de ces doctrines avec celles des nouveaux Platoniciens, des Gnostiques et d'autres philosophes modernes. On ne peut s'empêcher de comparer le TAO de LAO-TSEU, cette RAISON PRIMORDIALE SUPRÊME, (道 TAO, signifiant métaphoriquement *parole*, *verbe*, etc.) au λόγος ποιῶν de PLOTIN, et l'UNITÉ, l'UN (一 *i*) du philosophe chinois à l'UNITÉ, τὸ ἕν, du philosophe d'Alexandrie. « Tout « ce qui existe, selon PLOTIN, est en vertu de l'UNITÉ, est UN, et a en soi « l'UNITÉ (1). La pluralité, l'Être divisible et la vie se développent par voie de « séparation du sein de l'UNITÉ, comme du point central d'un cercle. » Mais il y a une différence totale dans les termes avec lesquels LAO-TSEU et les Gnostiques, ainsi que les *Vêdântins* dans l'Inde, désignent l'*esprit* et la *matière*; le *Non-Être* et l'*Être*. LAO-TSEU exprime par 無 *wou*, *Non-Être*, l'opposé de 有 *yeoù*, l'*Être*; c'est-à-dire que le premier représente l'*immatérialité*, l'*incorporéité*; et le second, la *matérialité*, la *corporéité*, tandis que chez les Gnostiques, le μὴ ὄν, *Non-Être*, est la *matérialité*, et le ὄν l'*Être*, c'est l'*immatérialité*; comme chez les *Vêdântins* le *a-Sat*, *Non-Être* est également la *matérialité*, et le *Sat*, l'*Être*, l'*immatérialité* (2). Cette différence singulière tient à ce que les *Vêdântins* et les *Gnostiques* considéraient la matière comme n'existant pas réellement, et qu'ils n'attribuaient d'existence véritable qu'à l'ÊTRE ABSOLU, à l'UNITÉ sans formes corporelles.

Cette doctrine de LAO-TSEU présente aussi une grande analogie avec celle des Sophis de Perse. Ceux-ci ont dans leur doctrine un terme qui a des rapports surprenants avec le caractère TAO 道, c'est le mot سلوك *Selouk*, qui a la double signification de *chemin ou voie qui mène* A *Dieu*, et *chemin qui mène* EN *Dieu*; spirituellement et matériellement. Le mot عقل *Haquel*, d'après M. le baron Silvestre de Sacy, a aussi, dans le langage des Sophis, la signification double de *raison humaine*, et *raison* ou *intelligence universelle*, prototype de la raison humaine que les *Sophis* regardent comme la première émanation de la Divinité et qui a été, avec l'ame universelle, le *principe de tout ce qui existe.*

---

(1) Voy. Manuel de la Philosophie de Tennemann, traduction de M. Cousin, t. 1, pag. 285 et suiv.; et M. De Gérando, Histoire comparée des syst. de philos., t. 3, ch. 21.

(2) KRICHN'A, dans la *Bhagavad-gítá*, dit qu'il est (comme le TAO de LAO-TSEU), le *Sat*, et l'*A-Sat*, c'est-à-dire l'*Être* et le *Non-Être*; l'*immatérialité* et la *matérialité*. (Voy. 11[e] Lect.)

Le Tao de Lao-tseu a aussi beaucoup d'analogie avec le Δημιουργικὸς λόγος de Pythagore et des Stoïciens; mais la Doctrine avec laquelle celle de Lao-tseu me paraît avoir le plus d'analogie (dans sa conception bien entendu et non dans ses développements) est celle de Schelling. Pour que l'on puisse mieux saisir ce rapprochement, je vais représenter en tableau le système de Lao-tseu comme on a représenté celui de l'illustre philosophe allemand.

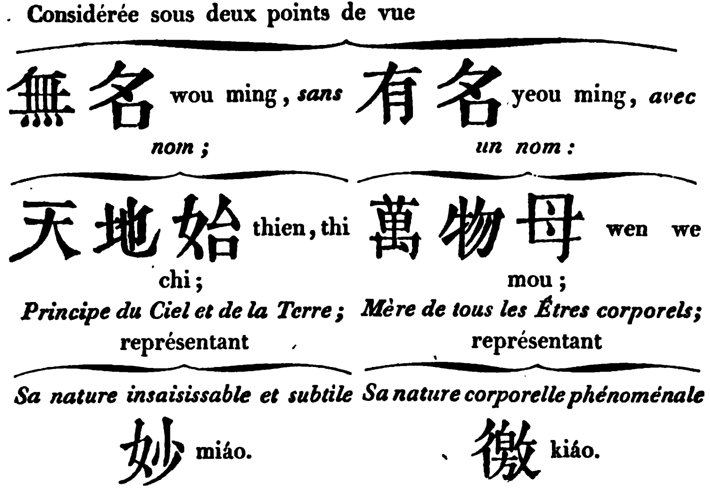
I.

Au sommet le 道 TAO, le 常道 TCHANG TAO.

Raison primordiale, Éternelle et suprême, désignée aussi par: 玄 hiouan, BLEU: 玄又玄 hiouan yéou hioûan, bleu et encore bleu; l'Identité primordiale absolue: et 一 I, l'Unité absolue.

II.

Considérée sous deux points de vue



無名 wou ming, *sans nom;* — 有名 yeou ming, *avec un nom:*

天地始 thien, thi chi; *Principe du Ciel et de la Terre;* représentant — 萬物母 wen we mou; *Mère de tous les Êtres corporels;* représentant

Sa nature insaisissable et subtile 妙 miáo. — *Sa nature corporelle phénoménale* 徼 kiáo.

Pour dernier résultat l'Unité, à laquelle tout retourne.

Construction de l'*Identitätlehre*, ou système de l'IDENTITÉ ABSOLUE de Schelling.

I. L'ABSOLU, le TOUT dans sa forme première se manifeste dans

II. LA NATURE (l'ABSOLU dans sa forme secondaire),

comme RÉEL-RELATIF; | IDÉAL-RELATIF;

sous les puissances de

Pesanteur — a — matière,	Vérité — Science.
Lumière — a^2 — mouvement,	Bonté — Religion.
Organisme — a^3 — vie,	Beauté — Art.

AU-DESSUS comme formes réfléchies de l'Univers se placent :

L'homme (le microcosme) l'État.

Le système du monde (l'univers extérieur) l'Histoire.

ESSAIS

SUR

LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS.

14

IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT FRÈRES,
IMPRIMEURS DE L'INSTITUT DE FRANCE,
rue Jacob, n° 24.

ESSAIS

SUR

LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS.

IIIe ESSAI. PREMIÈRE MIMANSA.

INTRODUCTION.

Nous avons déja esquissé, dans les précédents Essais, quatre des six principaux systèmes de philosophie professés par les savants Hindous, savoir : les deux systèmes *Sânkhyas*, le théiste et l'athée; le système de dialectique intitulé *Nyâya*, et l'atomique *Vaiśéchika*. La première *Mîmânsâ*, ou la *Mîmânsâ* pratique, sera l'objet du présent Essai, en réservant la dernière, ou la *Mîmânsâ* théologique, communément nommée *Védânta* (la fin des *Védas*), pour le traité suivant.

L'objet de la philosophie *Mîmânsâ* est l'interprétation des *Védas*. « Son dessein, dit un commentateur (1), est de déterminer le sens de la révélation. » Son grand but est d'établir les preuves du devoir. Ici le mot *devoir* comprend les sacrifices et les autres actes de religion ordonnés par les *Védas*. Le même terme (*dharma*) signifie également *vertu*, ou mérite moral; et les grammairiens ont distingué sa signification d'après le genre du nom. Dans l'un (le masculin), il implique la signification de *vertu;* dans l'autre (le neutre), il signifie *un acte de dévotion* (2). C'est dans ce dernier sens que le terme est ici employé. Sa signification est expliquée

(1) *Sômanàtha* dans le *Mayoûka*. 2. 1. 17.
(2) *Médini Kôcha*.

par les commentateurs comme étant « le but d'une injonction, « l'objet d'un commandement (1), une chose ordonnée par la ré- « vélation, en vue d'un motif tel que le sacrifice commandé par « les *Védas*, pour obtenir le bonheur (2); » tel est, par conséquent, le sujet ou le but principal de toute recherche.

La première (*pourva*) *Mîmânsâ* est donc la *Mîmânsâ* pratique, comme étant relative aux œuvres (*karma*), ou observances religieuses qui doivent être entreprises pour des fins spéciales. C'est pour cette raison qu'elle est nommée *Karma-Mîmânsâ* (*Mîmânsâ* des œuvres), contradictoirement à la *Mîmânsâ* théologique, qui est nommée *Brahma-Mîmânsâ* (*Mîmânsâ* de *Brahma*, ou concernant les choses divines).

Cette doctrine n'est pas précisément un système de philosophie. Mais, dans le nombre des aphorismes qu'elle formule pour l'interprétation des Écritures, elle touche accidentellement certains sujets philosophiques; et les controversistes de l'école ont tiré de ses dogmes des principes de raisonnement applicables aux principaux points de controverse agités dans les écoles indiennes de philosophie.

AUTEURS QUI ONT ÉCRIT SUR LA MIMANSA.

Le fondateur reconnu de cette école d'interprétation scripturale est Djaimini. Il est souvent cité comme autorité dans les *Soûtras* qui lui sont attribués. D'autres anciens auteurs qui ont écrit sur le même sujet, lesquels sont accidentellement cités dans ces aphorismes, comme *Atrêya Bâdari*, *Bâdarâyan'a* (3), *Lâboukâyana*, *Aitisâyana*, etc., y sont quelquefois introduits comme autorités, mais plus souvent pour y être corrigés et réfutés.

Il n'est pas possible de douter que le véritable auteur d'un écrit ne puisse parler de lui, à la troisième personne, dans son propre ouvrage. Toutefois ce procédé n'est pas très-commun. Cependant un commentateur indien dira, comme les scholiastes des Institutes

---

(1) *Part'ha*, 1. 1. 2. *Didh*, ibid.
(2) *Apadéva*; *Nyâya-prakâsa*.
(3) Auteur des *Brâhma-Soûtras*.

ou Lois de MANOU et de YADJNAVALKYA le disent, que les instructions orales du maître ont été rédigées par quelque disciple, et que, pour cette raison, la mention qu'il fait de lui, à la troisième personne, est strictement exacte.

Les *Soûtras* ou aphorismes, ainsi attribués à DJAIMINI, sont divisés en douze lectures, chacune subdivisée en quatre chapitres, excepté la troisième, la sixième et la dixième lectures, qui en contiennent le double ; ce qui forme en tout soixante chapitres. Ceux-ci sont de nouveau divisés en sections, cas ou sujets (*adhikaran'a*), comprenant ordinairement plusieurs *Soûtras ;* mais il n'est pas rare qu'ils n'en renferment qu'un seul. On peut citer des exemples où un seul aphorisme est partagé en plusieurs *adhikaran'as*. Quelquefois, au contraire, une simple phrase, différemment interprétée, devient applicable à des cas distincts, et des *Soûtras,* réunis sous un seul titre par un interprète, sont, par un autre, développés comme constituant des sujets séparés. Le nombre total des *Soûtras* est de 2,652, et celui des *adhikaran'as* ou sujets de 915, tels qu'ils sont énumérés par MÂDHAVA ATCHÂRYA.

Comme les aphorismes des autres sciences indiennes, ces *Soûtras* sont extrêmement obscurs; et s'ils étaient sans glose ils seraient inintelligibles au dernier degré. Ils ont dû être accompagnés dès l'origine d'une exposition orale ou écrite. Un ancien scholiaste (*Vrittikâra*) est cité par la foule des commentateurs pour des aphorismes subsidiaires, qui éclaircissent les obscurités du texte, ainsi que pour des commentaires explicatifs sur ce même texte.

Outre l'ouvrage de l'ancien scholiaste, qui n'existe probablement plus en entier, et qui expliquait les *Soûtras*, ceux-ci ont encore été éclaircis, comme c'est l'usage, par un commentaire perpétuel et par des annotations correctives.

L'auteur du commentaire existant est S'ABARA SWÂMÎ BHAT'T'A; c'est de lui que l'ouvrage a pris le nom de *Sâbara bhâchya* (commentaire de *S'abara*). Cet auteur cite occasionellement l'ancien scholiaste, s'accordant quelquefois avec lui et quelquefois en différant.

Les annotations (*vârtika*) sont de BAT'T'A KOUMÂRILA SWÂMI, qui est la grande autorité de l'école *Mîmânsaka,* dans laquelle il est désigné emphatiquement par son titre de *Bat't'a*, équivalant à celui de *Docteur*. Il développe et corrige fréquemment la glose de S'ABARA, donne souvent une interprétation différente, mais dans beaucoup de cas il passe des sections entières sans les citer, comme

s'il n'y trouvait pas occasion de corriger ou d'expliquer le commentaire; ce qui, par conséquent, doit être considéré comme une ratification ou approbation tacite. L'ancien scholiaste est quelquefois cité par lui lorsqu'il amende ou adopte sa scholie. Il critique le texte lui-même et l'arrangement de Djaimini.

Celui qui, par sa célébrité, vient immédiatement après Djaimini est un écrivain ordinairement cité sous le titre de *Gourou*, plus rarement sous la désignation de *Prâbhâkara* (1). Je n'ai pas eu l'occasion d'examiner son livre en vue de cet Essai, et il ne m'est guère connu que par des renvois et des citations; comme, par exemple, dans le sommaire de *Mâdhava*, où ses opinions sont continuellement mises en opposition avec celles de *Koumârila*, et dans le texte et le commentaire du *Sâstra-Dîpikâ*, où ses principes sont discutés et comparés avec ceux de nombreux écrivains différents.

Koumârila Bhat'ta figure souvent dans l'histoire religieuse traditionnelle de l'Inde. Il fut le prédécesseur de S'ankara-Atchârya, et il fut aussi rigide que ce dernier pour le maintien de la foi orthodoxe contre les hérétiques, qui rejettent l'autorité des *Védas*. Il passe pour avoir été le principal antagoniste de la secte de *Bouddha*, et pour avoir suscité une terrible persécution contre cette hérésie (2). En effet, il saisit toutes les occasions d'attaquer par la controverse l'autorité et la doctrine de S'akya ou Bouddha, ainsi que celles des Arhat ou Djinas, en même temps que les hérétiques plus obscurs, Bôd'hâyana et Mas'aka. Il leur refuse toute considération, même lorsqu'ils s'accordent sur quelque point avec les *Védas* (3). L'âge de Koumârila, antérieur à celui de S'ankara (4), et correspondant avec la période de la persécution soulevée contre les *Bouddhistes*, remonte à une antiquité beaucoup plus grande que celle de mille ans. Koumârila est regardé comme ayant été contemporain de Soudhanwa; mais la chronologie du règne de ce prince n'est pas exactement déterminée (5).

Parmi les commentateurs de la *Mîmânsâ*, vient immédiatement après Pârt'ha-Sârat'hi Mîs'ra, qui a ouvertement pris pour guide Koumârila Bhat'ta. Son commentaire, intitulé *S'âstra-*

---

(1) *Mâdh*, 1. 1. 3.
(2) Préface du dictionnaire sanskrit de Wilson, p. XIX (1re édition).
(3) *Mîmânsâ*. 1. 3. 4.
(4) Voyez la note A.
(5) Préface du dictionnaire de Wilson, p. XVIII.

Dípiká, a été amplement expliqué dans une glose portant le titre de *Mayoûk'hamâlâ* par Sômanât'ha, Brahmane du Karnatique, dont le frère aîné fut grand-prêtre du temple célèbre de *Vénkatâdrí* ou *Vénkatagiri* (1). Part'ha-Sârat'hi est aussi auteur du *Nyâya-Ratnamâlâ*, et d'autres ouvrages connus.

Une courte glose sur le texte de Djaimini, suivant pareillement le même guide (Koumârila), est la *Bhaťťa-Dípiká* de Tchanda-Dêva, auteur d'un traité séparé, plus ample, intitulé *Mímânsâ-Kaustoubha*, auquel il renvoie à chaque instant pour de plus complets éclaircissements des matières, brièvement effleurées dans sa glose concise, mais instructive. Cet ouvrage est postérieur à celui de Mâdhava-Atchârya, qu'il cite quelquefois, et à celui de Pârt'ha-Sârat'hi, qu'il cite plus souvent.

Le *Mímânsâ-Nyâya-Vivêka* est un autre commentaire d'un auteur distingué, Bhavanât'ha-Mis'ra. Je parle de cet ouvrage, et de ceux qui précèdent, comme de commentaires, parce qu'ils suivent l'ordre du texte, qu'ils reproduisent un ou plusieurs aphorismes de chaque section, et qu'ils développent le sujet, mais sans expliquer régulièrement chaque mot, dans une glose perpétuelle, comme les scholiastes ordinaires.

Parmi les autres nombreux commentaires sur le texte de Djaimini, le *Nyâya-Valídídhiti* de Râghavânanda ne doit pas être omis. Il contient une excellente interprétation des *Soûtras*, qu'il explique mot à mot, à la manière d'un commentaire perpétuel. Il est bref, mais clair, ne laissant rien d'inexpliqué, et ne s'égarant dans aucune digression.

Il résulte des nombreuses révisions que le texte et l'exposition de ce texte ont subies, et des amendements qui quelquefois arrivent, par un procédé différent de raisonnement, à la même conclusion, et qui d'autres fois changent la question, et déduisent d'un texte intégral un argument altéré pour sa solution, que les cas (*adhikaraňas*) prennent un aspect tout différent dans les mains des nombreux interprètes de la philosophie *Mímânsâ*.

Un sommaire de la doctrine de Djaimini a été mis en vers par un ancien auteur, dont les vers remémoratifs sont fréquemment cités par les commentateurs de Djaimini sous le titre de *Sangraha*.

Une autre explication métrique est amplement reproduite dans

(1) 135 milles Ouest de Madras.

le *Vártika*, ou plutôt elle est une partie de cet ouvrage lui-même. Un chapitre entier se présente sous le titre de *S'lôka-Vártika :* d'autres chapitres complets de l'ouvrage de Koumârila sont exclusivement en prose. Dans beaucoup d'entre eux les vers et la prose sont entremêlés.

L'introduction la plus approuvée à l'Étude de la philosophie *Mîmânsâ* est le *Nyâya-mâlâ-vistara*, par Mâdhava Atchârya. Elle est en vers, accompagnée d'un commentaire en prose par le même auteur. Cet auteur suit le texte de Djaimini, non en paraphrasant, mais en faisant le sommaire (quoique le titre indique plutôt une amplification) de son sujet et des déductions ou conséquences approuvées qui en sont tirées; expliquant quelquefois séparément la doctrine de *Bhatta* et de *Gourou* sous chaque titre, et d'autres fois celle de l'ancien scholiaste : mais il se borne plus communément à celle de *Bhatta* seulement. Cependant il fournit souvent plus d'une application pour le même texte, comme le fait *Bhatta* lui-même.

Mâdhava Atchârya fut tout à la fois prêtre et ministre, ou conseiller civil et conseiller spirituel de Bouk'ka Râya et de Harihara, souverain de *Vidyâ-nagara*, sur le *Gôdâvéri*, comme son père Mâyana l'avait été de leur père et prédécesseur Sangama, qui régna sur toute la péninsule de l'Inde.

Comme les autres nombreux ouvrages qui portent son nom, le *Nyâya-mâlâ* fut composé, non par Mâdhava Atchârya lui-même, mais sur ses données, sous la direction plus immédiate de son frère, Sâyana Atchârya. Cet ouvrage paraît, d'après sa préface, avoir été la première composition entreprise après l'achèvement de leur commentaire sur les Institutes ou Lois de Pârâs'ara, et il est assez probable qu'il précéda le grand commentaire des mêmes auteurs sur la totalité des *Védas*.

D'après l'histoire, confirmée par des inscriptions authentiques, Mâdhava florissait vers le milieu du quatorzième siècle : les souverains qui lui accordèrent leur confiance régnèrent depuis cette époque jusqu'au commencement du quinzième.

ANALYSE DE LA MIMANSA.

De cette courte notice des principaux écrivains sur la *Mîmânsâ*, je passe au sujet qui les a occupés.

Un *adhikaran'a*, ou cas complet, consiste en cinq membres, savoir : 1° le sujet, ou la matière à expliquer; 2° le doute, ou la question naissant de cette matière; 3° le premier côté (*poûrva-pakcha*), ou l'*à primâ facie* de l'argument concernant cette matière; 4° la réponse (*outtara*), ou la conclusion démontrée (*siddhânta*), c'est-à-dire appuyée de preuves; 5° les accessoires qui en dépendent, ou le *rapport*.

Le dernier membre mentionné s'applique à tout l'arrangement aussi bien qu'à ses subdivisions; car les commentateurs ne s'occupent pas moins à montrer la relation et la connexion des sujets traités dans plusieurs lectures et chapitres qu'à indiquer leur exacte distribution et leurs places respectives.

Le texte des aphorismes de Djaimini n'offre pas ordinairement la totalité des cinq membres d'un *adhikaran'a*, ou cas. Il arrive fréquemment que le sujet, et la question qui le concerne, ne sont qu'effleurés, ou sont même laissés à soupçonner. Quelquefois leur solution disputable n'est pas indiquée, et la conclusion directe est seule tirée. Le reste des cinq membres est suppléé par les scholiastes, et ceux-ci ne s'accordent pas toujours sur les exemples les plus convenables, ni sur les allusions présumées du texte.

Les premiers *Soûtras* de ce texte proposent le sujet de cette manière : « Maintenant donc l'étude du devoir doit « être commencée. Le devoir est un acte à faire (*kârya*), « qui est prescrit par un ordre. Sa raison doit être recher- « chée (1). »

---

(1) *Djaimini*. 1. 1. 1. 3.

C'est-à-dire, d'après l'interprétation des commentateurs : « Immédiatement après la lecture des *Vêdas*, et par conséquent dans le but de les comprendre, le devoir enjoint par eux est ce qui forme l'objet de l'investigation, et ce qui doit être recherché. Le devoir est une intention déduite d'une injonction; sa base doit être sondée. Un commandement ou un ordre n'est pas implicitement reçu pour preuve du devoir. »

Alors le but de la *Mîmânsâ* étant de rechercher ce qui est imposé comme un devoir à remplir, la matière première de cette recherche est la preuve ou l'autorité (*pramân'a*) (1).

---

(1) Il est bien évident que Djaimini prescrivait une *foi absolue* à l'autorité des *Védas*, et rejetait tout *examen* fait par la raison individuelle fondée sur les témoignages des sens et le raisonnement, comme il le déclare positivement quelques lignes plus bas. C'est là de l'orthodoxie rigoureuse; mais son ancien scholiaste, frappé sans doute des progrès que les systèmes plus hardis de philosophie faisaient faire aux esprits, aura voulu faire lui-même des progrès, en s'efforçant de concilier la raison individuelle avec l'autorité religieuse, dans l'admission d'autres sources de connaissance de la vérité que la *révélation védique*. La même marche progressive a été suivie par les théologiens chrétiens depuis la réhabilitation parmi nous de la raison individuelle par Descartes. Mais ces *concessions* des théologiens indiens et chrétiens devaient nuire tôt ou tard à l'*infaillibilité* du principe pur de l'*autorité religieuse*, et devaient nécessairement affaiblir le *sentiment* de la *foi absolue*. Aussi une réaction, pour imposer de nouveau cette *foi absolue sans examen*, a également eu lieu chez les théologiens indiens et chez les théologiens chrétiens. Le fameux Brahmane S'ankara-A'tchâ'rya a été dans le l'Inde le représentant de cette réaction, et c'est à sa persécution violente qu'est due l'expulsion complète des *Bouddhistes* de l'Inde en deçà du Gange; car, pour toute *foi absolue*, *exclusive*, il n'y a d'existence possible, quand ses adversaires sont faibles, que dans un empire, un règne illimité, incontesté, *exclusif* et *absolu*. La nouvelle école théologique chrétienne désavouerait toute persécution, tout moyen violent de persuasion; mais, comme Djaimini, elle prescrit une *foi absolue* à l'autorité, non pas précisément d'un *corps d'écritures mortes*, mais à celle d'un corps vivant organique qu'elle appelle *Église*, *seule autorité infaillible;* et elle rejette aussi tout *examen* fait par la raison individuelle fondée sur le témoignage des sens et le raisonnement; tandis que les *scholiastes* de Djaimini, et les théologiens cartésiens admettent subsidiairement ces dernières sources de connaissance de la vérité, tout en subordonnant leur usage aux vérités révélées; faible concession à la raison individuelle de l'homme, au principe rationnel de la phi-

Cette matière est par conséquent le sujet de la première lecture; elle comprend quatre chapitres qui traitent des quatre points suivants : 1° le précepte et l'obligation qui en résulte; 2° l'affirmation ou le récit (*arthavâda*), ainsi que la prière et l'invocation (*mantra*), l'obligation qui en résulte comme prescrivant certain devoir; 3° la loi traditionnelle (*smriti*), et l'usage (*âtchâra*), l'autorité qui en dérive comme présomption de quelque révélation obligatoire; 4° l'ordre modificatif et la dénomination spéciale, ou les réglements particuliers, distingués de l'injonction directe ou positive.

Entrant ensuite dans le sujet comme il est proposé ci-dessus, la *Mîmânsâ* déclare que la *perception* ou la simple *appréhension* n'est pas une raison ou un motif suffisant du devoir; car on *appréhende*, on *saisit* seulement un objet présent, tandis que le devoir concerne l'avenir (1). La simple *appréhension* est définie en ces mots : « Quand les organes « de l'homme sont en contact avec un objet, cette source de « connaissance est la *perception*. »

L'ancien scholiaste a ici introduit des définitions d'autres

---

losophie, que Djaimini et la nouvelle école théologique refusent absolument. « Un témoignage infaillible, dit M. l'abbé Gerbet (*des Doctrines philosophi-* « *ques sur la certitude*, p. 17), suppose un être infaillible lui-même, qui « connaisse la vérité avec une certitude indéfectible, et qui la déclare avec une « inaltérable véracité. Toute intelligence imparfaite étant faillible de sa nature, « le principe d'infaillibilité ne peut se trouver que dans une intelligence in- « finie, qui soit la vérité par son essence même. Ainsi tout témoignage infail- « lible ne peut être originairement que le témoignage de Dieu.

« Ainsi on a toujours cru, dans l'Église catholique, que le témoignage de « Dieu, c'est-à-dire une révélation de Dieu à l'homme, était la source néces- « saire de la foi.... Ainsi le témoignage divin est le principe de la foi con- « sidéré dans son origine, *ratione originis*, suivant le langage de l'école; la « tradition infaillible, qui transmet immédiatement à chaque homme le té- « moignage divin, est aussi le principe de la foi, considéré dans son moyen « d'acquisition, *ratione acquisitionis*. Réunissant ces deux choses, nous disons « que le principe intégral ou *adequat* de la foi est le témoignage divin trans- « mis par une tradition infaillible. » (G. P.)

(1) *Djaimini*. 1. 1. 4.

sources de connaissance que l'auteur a omises, savoir : « l'*induction*, la *communication verbale*, la *comparaison*, la « *présomption*, et la *privation.* » Aucune de ces sources de connaissance n'est une raison de devoir, excepté la *communication verbale;* car les autres sont fondées sur la *perception*, qui, elle-même, n'est pas une raison de devoir (1). La *communication verbale* est ou humaine, comme une sentence juste et convenable, ou un énoncé exact (*âpta-vâkya*), ou surhumaine, comme un passage des *Vêdas.* Elle est indicative ou impérative; et cette dernière est ou positive ou relative. Exemple 1er : *Cela doit être fait;* 2e *Cela doit être fait comme cela.*

« A la vue d'un membre d'une association connue (ou « d'un composé aggrégatif), l'*appréhension* ou l'*aperception* « conséquente de l'autre partie qui n'est pas actuellement à « proximité, est l'*induction* (*anoumâna*) (2). L'association « doit être telle qu'elle a été antérieurement directement « perçue, ou telle qu'elle a été connue par analogie.

« La *comparaison* (*oupamâna*) est la connaissance naissant de la ressemblance plus ou moins grande d'un objet « avec un autre. C'est une *appréhension* ou *aperception* de la « similarité qu'une chose semble avoir actuellement avec « une autre antérieurement observée : et la ressemblance « ou la similitude est la concomitance des attributs avec un « objet qui était associé avec un autre.

« La *présomption* (*arthâpatti*) est une conjecture basée « sur des données certaines. C'est l'*assomption* d'une chose « non encore perçue elle-même, mais nécessairement impli- « quée par une autre qui est vue, entendue ou prouvée.

(1) Les anciens docteurs de l'Église chrétienne, et les écrivains de l'école théologique moderne en France, ont raisonné de la même manière en disant qu'il n'y avait d'obligatoires que les *vérités traditionnelles et révélées*, et même qu'il était impossible de parvenir individuellement à la connaissance d'aucune vérité, parce que la raison individuelle fondée sur le témoignage des sens était essentiellement et perpétuellement faillible. Voyez les écrits de MM. l'abbé de Lamennais et l'abbé Gerbet. (G. P.)

(2) Anc. schol. *Dîdh. Pârt'h.*, etc.

« La connaissance d'une chose qui n'est pas à proximité « (ou sujette à l'*aperception*), et qui est conclue par le moyen « du son compris, c'est-à-dire par le moyen de mots dont « l'acception est connue, est le *commandement* ou la *révéla-* « *tion* (*śâstra*). C'est la *communication verbale* (*śabda*), ou « la *tradition.* »

Ces cinq sources de connaissance, ou modes de preuve, comme elles sont ici définies, sont admises par les *Mîmânsakas :* les sectateurs de Prabhâ'kara les admettent également (1). Bhat't'a, avec ses disciples, guidés par l'ancien scholiaste, en ajoutent une sixième, qui est la *privation* (*abhâva*); et les *Vêdantins*, ou sectateurs de l'*Ôuttara-Mîmânsâ*, s'accordent pour admettre ce dernier nombre.

Les *Tchârvâkas*, comme ils sont indiqués dans le premier Essai (2), ne connaissent qu'un mode de preuve (ou qu'une source de connaissance), savoir : « la *perception.* » Les sectateurs de Kan'â'da et ceux de *Sougata* (*Bouddha*) en admettent deux : la *perception* et l'*induction.* Les *Sânkhyas* en comptent trois en y comprenant l'*affirmation véritable* (3). Les *Naiyâyikas*, ou sectateurs de Gôtama, en comptent quatre, savoir : les précédents avec la *comparaison* de plus (4). Les *Prâbhâkaras*, tels qu'on les connaît à présent, en admettent cinq. Le reste des *Mîmânsakas*, dans les deux écoles, la première et la dernière *Mîmânsâ*, en énumèrent six (5). Il ne paraît pas qu'un plus grand nombre

---

(1) *Védânta-Sikchâmani.*

(2) Voyez p. 15.

(3) Voyez p. 14.

(4) Voyez p. 53—54.

(5) *Véd. Sikchâm.* — Cette énumération des sources de connaissance admises par les différentes écoles de philosophie est de la plus haute importance ; car on peut juger une doctrine sur la seule donnée des sources de connaissance qu'elle admet. La doctrine qui ne reconnaît que la *perception* des sens pour moyen de connaissance n'a pas un instrument suffisant pour connaître la vérité, parce que les sens sont sujets à l'erreur autant et peut-être plus que le jugement. La doctrine qui a le plus de moyens de connaître la vérité complète est celle qui admet le plus de sources *certaines* de connaissance.

(G. P.)

ait été allégué par aucune secte de philosophie indienne.

Les six premières lectures de la *Mímânsâ* de Djaimini traitent de l'*injonction positive :* c'est la première moitié de l'ouvrage. La dernière moitié, comprenant six autres lectures, concerne le *commandement indirect* (ou l'*injonction indirecte*), en s'en référant à une copie donnée comme modèle, avec quelques modifications exigées.

L'autorité du devoir enjoint est le sujet de la première lecture : ses différences et ses variétés, ses parties (ou membres accessoires, en opposition avec l'acte principal), et le but de l'accomplissement, sont successivement examinés dans les trois suivants, et complètent le sujet de *ce qui doit être accompli.* L'ordre de l'accomplissement du devoir occupe la cinquième lecture, et les conditions prescrites pour son accomplissement sont traitées dans la sixième.

Le sujet du précepte indirect commence d'une manière générale à la septième lecture, et particulièrement à la huitième. Les changements que l'on peut faire aux pratiques primitives, en s'en référant à la copie qui avait été désignée pour type ou modèle, sont discutés dans la neuvième, et les exceptions dans la dixième. L'efficacité, ou vertu concurrente, est examinée dans la onzième, et l'effet coordonné dans la douzième : en d'autres termes, la coopération de plusieurs actes pour un seul résultat est le sujet de la onzième lecture ; et l'effet accidentel d'un acte, dont le but principal est différent, est discuté dans la douzième.

Ces principaux sujets de lecture ne sont pas cependant exclusifs. D'autres matières sont introduites occasionellement dans le cours du traité, étant suggérées par le sujet principal ou par les exceptions qui en dérivent.

Dans le premier chapitre de la première lecture se rencontre la disquisition célèbre de la *Mîmânsâ* sur l'association originelle et perpétuelle du son articulé avec le sens de l'ouïe (1).

---

(1) Ce passage, cité par les scholiastes de la dialectique *Nyâya*, est tiré de disquisition ou recherche sur la perpétuité du son (voyez p. 94), et ne se

« C'est une connexion primitive et naturelle, affirme « Djaimini, et non simplement une affinité de convention. « La connaissance de cette vérité est un enseignement, « puisque l'émission d'un son particulier confère une con- « naissance, comme son énonciation ou son articulation « exprime un sens particulier. Il n'importe en rien que le « sujet ait été antérieurement perçu (les mots étant intelli- « gibles, ou le contexte les rendant tels). Le précepte a une « autorité obligatoire, indépendamment de la communica- « tion humaine (1). »

Les grammairiens admettent une catégorie spéciale, nommée *sphôta*, pour l'objet de la perception mentale, qui résulte de l'audition d'un son articulé, et qu'ils considèrent comme distincte dés éléments ou lettres constitutives du mot. Les logiciens la repoussent comme une assomption inutile (2). « Ils déclarent néanmoins que le son est un effet, « parce qu'il est perçu comme le résultat d'un effort; parce « qu'il ne dure pas perpétuellement, mais qu'il cesse immé- « diatement après avoir été émis; parce que l'on en parle « comme d'une chose faite ou produite; parce qu'il est perçu « en divers lieux au même instant, émis par diverses per- « sonnes; parce qu'il est sujet à variation, et parce qu'il est « susceptible de s'accroître en intensité par la multitude de « ceux qui l'émettent. » A tout cela on répond que « le ré- « sultat d'un effort est uniforme, les mêmes lettres étant « articulées. Le son n'est pas observé, quoique existant, s'il « n'atteint pas l'objet (les vibrations de l'air, parties de la « bouche de celui qui parle, propagent et manifestent le son « par leur choc contre l'air en repos dans l'espace borné « par la cavité de l'oreille; au défaut d'un pareil choc, le son, « quoique existant, n'est point perçu) (3). Le son n'est point

---

trouve point dans les *Soûtras* de Djaimini. Il a dû être emprunté à l'un de ses commentateurs.

(1) *Djaim.* 1. 1. 5.

(2) *Dídh. Parth.* et *Mâdh.*

(3) *Dídh.*

« produit ou fait, mais il est employé ou mis en usage par « l'organe; il est émis, et non appelé à l'existence. Son uni- « versalité est comme celle du soleil (commune à tout). La « permutation des lettres est la substitution d'une lettre « différente (comme une sémi-voyelle pour une voyelle), « non l'altération de la même lettre. Le bruit, non le son, « s'accroît par la multitude des voix. Le son est perpétuel, « destiné qu'il est à la perception des autres sons; il est « universel, un terme générique étant applicable à tous les « individus. Sa perpétuité est prescrite par un passage du « *Vêda* qui dit : *Émets la louange avec une parole éter- « nelle* (1). »

Le premier chapitre est terminé par une recherche sur l'autorité du *Vêda* que l'on y affirme être primordial et surnaturel; quoique plusieurs de ses parties soient désignées sous des noms d'hommes, comme *Kâthaka*, *Kauthouma*, *Paichpala*, etc., et quoique des incidents mondains et des événements terrestres y soient mentionnés. Ces dénominations de parties distinctes, est-il affirmé, n'ont aucun rapport à la tradition par laquelle une révélation a été transmise. Elles ont été données à ces parties d'après la personne qui les a divulguées comme elles lui avaient été révélées.

La *Mîmânsâ* essaie de prouver l'éternité du *Vêda*, ou l'authenticité de sa révélation, en montrant qu'il n'a pas une origine humaine; et, pour cet objet, le principal argument consiste à dire qu'il n'est fait mention d'aucun auteur humain auquel on puisse l'attribuer. Si c'eût été une composition humaine, est-il dit, les contemporains auraient été avertis que les auteurs de ces *Vêdas* étaient occupés à les composer; il n'en a pas été ainsi du *Vêdà* qui a été publié comme primordial, et dont aucun auteur mortel n'a été connu (2).

(1) *Djaim*. 1. 1. 6. 1. 18 et Comm.

(2) Ces arguments employés par les théologiens indiens pour prouver la révélation et l'autorité divine de leurs écritures vêdiques sont à peu près les

Il est admis cependant qu'une erreur peut être commise, et que l'ouvrage d'un auteur humain peut être faussement reçu comme une partie du livre sacré par ceux qui ne sont pas instruits de sa véritable origine. Un exemple se recontre parmi ceux qui font usage du *Bavritch*, qui est un *Sâkha* (ou une *branche*) du *Rig-Vèda*, dans lequel un rituel d'As'valá'yana a été inséré sous le titre du cinquième *Aranyaka*, comme une partie du *Rig-Vêda*.

Le *Vêda*, reçu comme sacré par les Indiens orthodoxes, consiste en deux parties : la *prière* et le *précepte* (*mantra* et *brâhmana*). Djaimini a tâché de donner une courte définition de la première, en ajoutant que la seconde est son supplément : « Tout ce qui n'est pas *mantra* (ou prière) est *brâhmana* (ou précepte) (1). L'ancien scholiaste s'est efforcé de suppléer au défaut reconnu de la définition imparfaite de Djaimini, en énumérant les descriptions variées des passages qui se présentent sous chaque titre. Les derniers scholiastes ont montré que chaque article dans cette énumération est sujet à des exceptions; et la seule marque de différence, finalement reconnue, est l'admission d'un expert, ou l'acceptation d'instituteurs approuvés qui ont instruit leurs disciples à se servir de tel passage comme d'une prière, et à lire tel autre comme un précepte. La définition de Djaimini, et les énumérations de son scholiaste, ne servent qu'à alléger « *la tâche de ramasser quelques grains.* »

Généralement alors un *mantra* est une prière, une invocation ou une déclaration. Ce *mantra* est exprimé à la pre-

---

mêmes qui sont employés par les théologiens chrétiens pour prouver la révélation et l'autorité divine des Écritures bibliques : si les arguments des dernières sont incontestables, on ne voit guère comment ceux des premières le seraient moins. Il y a cependant cette différence, que les théologiens chrétiens reconnaissent aux Écritures bibliques des auteurs humains, mais inspirés toutefois par la divinité, tandis que les théologiens indiens ne reconnaissent à leurs Écritures védiques aucun auteur humain, si ce n'est seulement un *compilateur*, un *récollecteur*, Vya'sa. (G. P.)

(1) *Mím.* 2. 1. 7.

mière personne, ou il est adressé au nom de la seconde. Il annonce le dessein d'un acte pieux; il loue ou invoque l'objet auquel il se rapporte; il adresse une question ou fait une réponse; il dirige, s'informe ou délibère; maudit ou fait des imprécations; se réjouit ou se lamente; conte ou fait un récit, etc.

On doit remarquer ici que les changements introduits dans une prière, pour l'adapter (*mutatis mutandis*) à une cérémonie différente de celle pour laquelle elle fut primitivement destinée, ou l'insertion de noms personnels ou patronimiques d'un individu là où il est nécessaire de les insérer, ne sont pas considérés comme faisant partie du *mantra* (ou de la prière).

On doit observer pareillement, bien que les *mantras* des *Vêdas* aient en général une signification, que les chants du *Sâma-Véda* n'en ont point. Ils consistent en un petit nombre de syllabes, comme *irâ âyirâ*, ou *girâ gâyirâ*, répétées continuellement, suivant que le chant ou le rhythme l'exigent. Néanmoins des *mantras* intelligibles sont pareillement chantés; et deux des livres du *Sâma-Vèda* sont consacrés à des hymnes de ce genre. Ces hymnes sont composés de *triplets* (*tritch*) ou triples stances.

Le premier couplet, ou la première stance modèle, se trouve, avec le nom du chant approprié, dans les *Tchhandas*, ou dans l'*Yôni-granťha*; et les deux couplets ou stances qui restent pour compléter le *triplet* sont donnés dans le livre supplémentaire appelé *Outtara-granťha*.

Les *mantras* sont distingués par trois dénominations. Ceux qui sont en mètres sont nommés *ritch;* ceux qui sont chantés, *sâman;* et les autres sont appelés *yadjouch*, prières de sacrifice, en prose, (car *yadjouch* a le sens de *sacrifice*). Néanmoins des prières métriques se rencontrent dans le *Yadjour-Vêda*, et des prières en prose dans le *Sâma-Vêda*.

Les prières métriques sont récitées à voix haute; celles qui sont nommées *sâman* le sont avec accompagnement de modulations musicales; mais celles en prose sont pro-

noncées à voix basse (1). Cependant celles qui sont vocatives, ou adressées à une seconde personne, sont prononcées à intelligible voix, quoique en prose, afin que la communication puisse avoir lieu (2).

Des prières métriques, cependant, appartenant au *Yadjour-Vêda*, sont récitées à voix basse; et il en est, appartenant au même *Vêda*, qui sont chantées sans être entendues; car les prières prennent le caractère du rite dans lequel elles sont introduites; et là où le même rite est ordonné dans plusieurs *Vêdas*, il appartient à celui avec lequel il s'accorde le mieux; la prière est conformément chantée de manière à être entendue ou à ne pas l'être (3).

Les prières appelées *ritch* et *sâman* sont limitées respectivement par le mètre et le chant; mais celles qui sont en prose sont réglées par leur étendue, conformément au sens. Une sentence complète constitue un simple *yadjouch*: le sens doit être un, et il serait défectueux si la phrase était divisée. Néanmoins la sentence qui constitue la prière peut emprunter d'une prière précédente ou suivante des termes manquants pour achever le sens, à moins qu'une d'elles ne soit incompatible avec cette construction (4).

Le *brâhmana* du *Vêda* est en général un précepte; ou bien il exprime la louange ou le blâme, ou un doute, un motif, une comparaison; ou il indique une dérivation; ou il raconte un fait, un événement. Un de ses signes caractéristiques, c'est qu'il contient généralement la particule « *ainsi* » (*iti* ou *itiha*); comme un *mantra* (ou une prière) renferme communément le pronom de la seconde personne « *toi*, » soit exprimé ou sous-entendu (*tu*) *es* (5).

Sous un point de vue encore plus général, le *brâhmana* est pratique. Il dirige les observances religieuses, enseigne

---

(1) *Mîm*. 3. 3. 1.

(2) *Ibid*. 2. 1. 7—14.

(3) *Ibid*. 3. 3. 1—3. Voyez la note B.

(4) *Ibid*. 2. 1. 14—18.

(5) *Sab*., etc., sur la *Mîm*. 1. 4. 1. et 2. 1. 7.

le but, le temps et la manière de les remplir; indiquant les prières que l'on doit employer, et éclaircissant le sens qu'elles renferment. Le *brâhmana* ésotérique comprend les *Oupanichads*, et il est théologique.

C'est une question que la *Mîmânsâ* examine très au long, de savoir si ces passages du *Vêda*, lesquels n'étant pas des préceptes directs, sont narratifs, laudatifs, ou explicatifs, possèdent néanmoins un caractère obligatoire pour un point du devoir? Dans cette recherche se trouve comprise la question ultérieure de savoir si la conscience du but d'un acte est essentielle à sa vertu efficace pour la production de sa propre conséquence. La *Mîmânsâ* soutient que des textes narratifs ou indicatifs sont une preuve du devoir, comme s'accordant, par le sens, avec un précepte direct. Une relation mutuelle subsiste entre eux : l'un enjoint ou défend un acte; l'autre fournit un motif pour l'accomplir ou pour s'en abstenir : « Agis ainsi, parce que tel est le fruit de l'œuvre. » La sentence impérative est néanmoins obligatoire indépendamment de la sentence affirmative, et n'a pas besoin de son secours. La phrase indicative est obligatoire, impliquant injonction en annonçant une récompense.

Elle prescrit virtuellement l'acte qu'elle recommande (1). Néanmoins la conséquence ou l'induction ne doit pas être forcée. Elle n'est pas aussi convaincante que la perception effective : une injonction présente ou un précepte direct a plus de force qu'une simple conséquence ou induction des prémisses (2).

Une prière surtout porte avec elle une autorité, comme l'évidence d'un précepte impliquant le même sens. C'est un but visible ou temporel d'une prière; et c'est une maxime reçue, qu'un but perceptible, étant assignable, prévaut sur un but imperceptible. Mais le récitatif d'une prière, particulière à un rite religieux, est attribué à une fin spirituelle,

---

(1) *Mîm.* I. 2. 1—3.
(2) *Ibid.* I. 2. 3.

plutôt qu'un texte narratif d'un sens pareil, dès l'instant qu'aucun but visible n'existe dans le formulaire des paroles (1).

Outre l'évidence du précepte commandé par une révélation existante, ou par les récits traditionnels (*śrouti*), une autre source d'évidence est fondée sur les écrits traditionnels (*smriti*) des anciens sages. Ces écrits possèdent une autorité, comme fondée sur le *Vêda*, étant composés par de saints personnages versés dans la connaissance de son contenu. Il n'était pas superflu de composer de nouveau, ou de résumer les doctrines que l'on pouvait y trouver; car une compilation, offrant dans une forme succincte ce qui est dispersé dans le *Vêda*, a aussi son usage. Les prières que prescrivent les *smriti*, ou écrits traditionnels, ne sont pas défendues, car elles sont présumées avoir été tirées de certains passages dont la révélation n'est pas actuellement évidente. Ces *récollections*, ou écrits traditionnels (*smriti*) des anciens sages, se sont conservés par une tradition non interrompue jusqu'à ce jour, et ils ont été admis par les hommes vertueux des trois tribus ou castes. Ils sont connus sous le titre de *Dharma-Śâstra* (livres canoniques ou religieux), comprenant les Institutes judiciaires, civiles et religieuses. Il n'est pas présumable qu'il s'y trouve aucune erreur, puisqu'on n'y en a point découverte jusqu'à ce jour. Un texte exprès ou authentique du *Vêda*, comme la *Mîmânsâ* l'affirme (2), doit alors être considéré comme ayant été vu effectivement par le vénérable auteur d'un écrit traditionnel (*smriti*).

Mais si une contradiction apparaît, si l'on peut démontrer qu'un passage existant du *Vêda* est inconciliable avec un du *Smriti*, la présomption précédente est invalidée ou annulée. Un texte effectif, dont le sens est reconnu, prévaut sur un texte présomptif (3).

---

(1) *Mîm.* 1. 2. 4.
(2) *Ibid.* 1. 3. 1.
(3) *Ibid.* 1. 3. 2.

Ou bien, quoiqu'on ne trouve effectivement dans le *Vêda* aucun passage contraire, cependant si la cupidité ou tout autre motif exceptionnel lui peut être assigné, la révélation ne doit pas être présumée dans l'exemple ci-dessus, la tradition authentique étant ainsi empêchée (1).

Les *Sâkyas* (ou *Bouddhas*) et les *Djainas* (ou *Arhatas*), ainsi que le reconnaît Koumárila, sont considérés comme étant des *Kchatriyas* (appartenant à la classe militaire). On ne doit pas en conclure, dit-il, que leurs traditions, ou *écrits traditionnels*, soient fondées sur un *Vêda* qui serait maintenant perdu. Il ne peut exister aucune preuve logique de *révélation* pour des écrits traditionnels inauthentiques de personnes qui dénient l'authenticité de la *révélation* ellemême. Lors même qu'ils s'accordent avec elle, comme en recommandant les œuvres de bienfaisance, en prescrivant la véracité, la chasteté et l'innocence, les livres des *Sâkyas* (ou des Bouddhistes) ne sont d'aucune autorité pour les vertus qu'ils enseignent. Ce n'est pas de ces livres que naissent les devoirs : l'association des uns et des autres inspirerait même un soupçon de vice (2), et souillerait ce qui autrement est vertueux. Le *Vêda* intégral, qui est prescrit comme devant être étudié, est le fondement du devoir; et il n'y a que ceux qui sont versés dans son contenu qui soient capables de composer des *écrits traditionnels* compétents.

Un usage prévalant généralement parmi les hommes vertueux, et pratiqué par eux comme s'il portait injonction du devoir, et par conséquent comme obligatoire, est médiatement, mais non directement, une preuve évidente du devoir : toutefois il n'est pas valide, s'il peut être contraire à un *texte* exprès du *Vêda*. De ce qu'un usage quelconque prévaut dans les temps modernes, il s'élève une présomption d'une injonction correspondante par un saint personnage qui aura rappelé une révélation pour le même effet.

---

(1) *Mím.* 1. 3. 3.
(2) *Ibid.* 1. 3. 4.

Ainsi l'usage présume une *récollection* ou *corps de traditions*, qui à son tour présuppose la *révélation*. Cependant des auteurs ont omis les particularités, en sanctionnant de bonnes coutumes en termes généraux : mais un usage quelconque, qui est incompatible avec un *écrit traditionnel*, n'est pas praticable, aussi long-temps que l'on n'a pas trouvé un texte des écritures pour l'appuyer.

De cette manière, les rituels qui enseignent le mode propre de célébrer les rites religieux, et qui sont intitulés : *Kalpa-Soûtras* ou *Grihya-Granťha*, empruntent leur autorité, comme le *Dharma-Sâstra* [*Lois de* Manou], d'une présomption que leurs auteurs, étant des personnes versées dans la connaissance du *Vêda*, ont réuni et abrégé les règles ou préceptes que l'on y rencontre. Les *Kalpa-Soûtras* ne sont pas une partie du *Vêda*, ils ne possèdent pas non plus une autorité égale et indépendante. Ce serait une entreprise très-laborieuse de prouver qu'ils ont une origine surhumaine; elle ne pourrait être accomplie, dès l'instant que les contemporains furent instruits que leurs auteurs étaient occupés de leur composition (1). Toutes les fois qu'un *Soûtra* (soit du *Kalpa* ou du *Grihya*) est opposé à un passage subsistant du *Vêda*, ou est incompatible avec une raison solide, il ne doit pas être suivi : nulle alternative n'est admissible par rapport à son observance dans un tel cas, à moins qu'un texte corroboratif du *Vêda* ne puisse être montré (2).

Les usages ne sont pas restreints à des provinces particulières, quoique certaines coutumes prévalent plus généralement en quelques lieux que dans d'autres : comme la *Hôlâkâ* (vulg. *Hoûlî*) ou fête du printemps dans les contrées de l'Est; le culte rendu héréditairement à des divinités locales tutélaires, dans certaines familles, au Sud; les courses de taureaux à la pleine lune du *Djyêchťha*, au Nord; et l'adoration de certaines tribus de divinités (*mâtrîgańa*),

(1) *Gourou* sur le *Mîm.* 1. 3. 7.

(2) *Tchanda Déva.*

dans l'Ouest. Les Rituels et les Institutes de lois civiles ne sont pas non plus confinés à des classes particulières, quoique quelques-uns soient suivis par certaines personnes préférablement à d'autres : comme VASICHT'HA, par la *Bavrich-Sâk'ha* du *Rig-Vêda;* GAUTAMA, par le *Gôbhiliya* du *Sâma-Vêda;* SANK'HA et LIK'HITA par la *Vâdjasanêyi;* et APASTAMBA et BAUDHAYANA par le *Taittiriya* du *Yadjour-Vêda*. On ne peut présumer une révélation restrictive, mais bien une révélation dans un sens général. Les Institutes de lois civiles, et les Rituels de cérémonies furent composés par des auteurs appartenant à des *Sâk'hâs* (rameaux) particuliers, et ils furent enseignés par eux à leurs disciples, appartenant également aux mêmes *Sâk'hâs*; ils ont continué d'avoir cours parmi les descendants de ceux auxquels ils furent ainsi enseignés.

On trouve dans cette partie de la *Mimânsâ* (1) des recherches très-curieuses sur l'acception des mots dans le langage correct et dans les dialectes barbares, ainsi que sur l'usage des termes qui sont empruntés à l'un et aux autres. Les exemples cités sont *Yava*, signifiant en sanskrit de l'*orge*, mais dans la langue barbare désignant la plante nommée *priyangou; varâha*, qui, dans l'une, est un *cochon* (en français *verrat*), et dans l'autre une *vache; pilou*, un *certain arbre* (2), mais parmi les barbares, un *éléphant; vêtasa*, une *canne de roseau* de l'Inde, nommée *rotin*, et un *citron*. La *Mimânsâ* conclut que, dans de pareils exemples de mots ayant deux acceptions, celle qui est reçue par les hommes civilisés (*âryas*), ou qui est confirmée par l'usage dans les livres sacrés, doit être préférée à celle adoptée par les barbares (*mlêtch'has*), qui sont sujets à confondre les mots ou leurs significations.

KOUMA'RILA remarque, à propos des exemples ci-dessus, que les mots n'ont, dans aucune contrée, l'acception que leur attribue le scholiaste. Il se trompe au moins à l'égard

(1) 1. 3. 5.

(2) Ce nom, dans les vocabulaires, est donné à différents arbres.

de l'un; car *pilou* est évidemment le persan *fil* ou *pîl*. Des vocabulaires modernes (1) présentent ce mot comme sanskrit avec la même signification d'*éléphant;* mais c'est à tort, comme il résulte de cette discussion.

On trouve ensuite, dans le *Vârtika* de Koumârila, beaucoup de renseignements sur les dialectes provinciaux et barbares, lesquels renseignements, eu égard à l'époque dans laquelle il florissait (il y a plus de 1000 ans), sont intéressants et méritent l'attention des philologues. Il tire ses exemples des dialectes de l'*Andhra* et du *Dravîda*, et il désigne comme langues barbares le *Pârasika* (*Persan*, *Parsi*), le *Yavana* (le *Grec?*), le *Raumaka* (*Romain?*) et le *Barbara;* mais il avoue sa connaissance imparfaite de ces idiomes.

Djaimini cite un exemple d'un mot barbare employé dans le *Véda*, celui de *pika*, coucou noir (*cuculus indicus*); auquel les scholiastes ajoutent *nêma*, moitié; *tâmarasa*, un lotus, et *sata*, passoire de bois; mais sans rapporter des exemples de leur usage réel dans l'un et l'autre des *Védas*. De pareils termes doivent être pris dans leur acception ordinaire, quoique barbares; et les passages cités du *Véda*, où le mot *pika* se rencontre, doivent être interprétés : « *Sacrifier un coucou noir pendant la nuit.* » On remarquera ici que *pîka* ou *pîca* correspond au latin *picus* (2), et que *nêm* répond au persan *nîm* [نيم].

D'un autre côté, un mot barbare, ou une corruption provinciale, ne doivent pas être employés au lieu du terme propre *sanskrit*. Ainsi *gô* (*gauh*), et non *gâwî*, est le terme exact qui signifie une vache (3). L'orthographe aussi doit être soigneusement observée : autrement, en écrivant ou

---

(1) *Djatâdhara*, etc.

(2) Quelques lexicographes font dériver ce mot latin de *Picus*, roi des Aborigènes : « *A* Pico *Aboriginum rege, quòd is solitus sit hac imprimis ave, in auspiciis, uti.* » Festus. Ou de πείχω, qui *tond les arbres*. Oiseau qui *pique* les branches d'arbres. Picos *veteres esse voluerunt quos græci* γρυπτας *appellant*. (G. P.)

(3) *Vârt.* 1. 3. 9.

en lisant *aswa* pour *aśwa* dans les réglements prescrits pour le sacrifice d'un cheval, l'injonction pourrait faire croire qu'il s'agit de sacrifier *un pauvre* (*a-swa*, dépourvu de propriété, *sine suo*).

Généralement, les mots doivent être employés dans une stricte conformité avec la grammaire. Les *Sâkyas* (ou Bouddhistes) et d'autres hérétiques, comme Koumárila le fait ici remarquer (1), n'emploient pas le sanskrit (c'est le *Prâkrit* dont ils se servent. Mais les Brâhmanês ne doivent pas parler comme les barbares. La grammaire, qui est primordiale, s'est perpétuée jusqu'à nos jours par la tradition. Le langage est le même dans les *Védas* et dans le discours ordinaire, à quelques déviations près (2): le sens des mots est générique, quoique leur application soit spéciale.

Les particularités du dialecte des *Védas* ne doivent pas être prises pour des inexactitudes. Ainsi, *tman* est écrit pour *âtman*, soi-même, ou l'âme; et *Brâhmana*, pour *Brâhmanâh*, prêtres; avec beaucoup d'autres anomalies de l'idiome sacré (3).

Quand l'acception ordinaire d'un terme est différente de celle qu'il porte dans un passage explicatif, ce dernier sens prévaut dans les textes similaires; autrement le précepte et ce qui en dépend seraient en contradiction. Ainsi *trivrit*, *triplet*, est spécialement appliqué à un hymne comprenant trois *triplets*, ou neuf stances; c'est le sens particulier qu'il possède dans les *Védas*.

En outre, *tcharou*, qui, dans le discours ordinaire, signifie *chaudron*, exprime, dans les *Védas*, une oblation d'aliments

---

(1) *Várt.* 1. 3. 7.

(2) D'après ce qui est connu de texte des Védas, on pourrait dire que le style qui y est employé est aux autres écrits subséquents, ce que sont *Ennius* et *Lucrèce* à *Virgile* et à *Horace*. (G. P.)

(3) *Mím.* 1. 3. 10. — On trouve dans le *specimen* donné par M. Rosen d'autres particularités védiques, comme *udu* pour *ut* (prononcez l'*u*, *ou*); *sîm* pour *enam; na* dans le sens d'*iva; volha*, foules; la terminaison *a*, *à* pour le neutre pluriel *ani*, *âni; hóta*, pour *ahvata; yad* pour *yada*, etc. (G. P.)

bouillis, comme du riz, etc. Ainsi, *aśvabâla*, qui signifie littéralement du *crin de cheval*, sert à désigner une espèce d'herbe (saccharum spontaneum) dans laquelle, dit-on, la queue d'un cheval sacrifiée fut transformée; on fait de cette herbe un coussin pour accomplir certains rites religieux.

Il faut remarquer, comme on l'a déja fait observer, en parlant des membres d'un *adhikáraṅa* (ou cas) dans la *Mîmânsâ*, qu'un sujet est proposé, qu'il soit spécifié dans le texte de Djaimini, ou qu'il soit suppléé par ses scholiastes. Un doute ou une question est élevée sur ce sujet; une solution en est proposée, laquelle est réfutée et remplacée par une conclusion directe ou rationnelle. Les discussions de la philosophie *Mîmânsâ* offrent, par conséquent, une certaine ressemblance avec les questions juridiques; et dans le fait, la loi indienne étant confondue avec la religion du peuple, les mêmes modes de raisonnement sont applicables et sont appliqués à l'une et à l'autre. La logique de la *Mîmânsâ* est la logique de la jurisprudence; c'est la loi d'interprétation dans tous les réglements civils et religieux. Chaque cas est examiné et déterminé selon des principes généraux; et on peut recueillir les principes des cas décidés. Un arrangement bien coordonné de ces principes constituerait la philosophie de la loi, ou de la jurisprudence : et, en vérité, c'est ce qui a été entrepris dans la philosophie *Mîmânsâ*. L'arrangement de Djaimini n'est cependant pas philosophique; et je ne connais aucun ouvrage élémentaire de cette école, dans lequel on ait suivi une meilleure distribution. Je n'entreprendrai pas ici de suppléer à ce défaut; mais je bornerai la suite de cet Essai à un petit nombre de spécimens tirés de divers chapitres de Djaimini, après avoir présenté quelques autres remarques sur le but général et la méthode de cet ouvrage.

On peut voir des exemples de l'application du raisonnement à la discussion et à la détermination des questions juridiques, tel qu'il est enseigné dans la *Mîmânsá*, dans deux traités sur la *Loi de l'héritage*, traduits par moi, ainsi que dans plusieurs autres sur l'*Adoption*, par un membre de

cette Société (la Société asiatique de Londres), M. J. C. C. Sutherland (1).

Le sujet qui attire le plus l'attention dans la *Mîmânsâ* et qui revient à chaque instant, est l'opération invisible ou spirituelle d'un acte méritoire. L'action cesse, cependant la conséquence ne s'ensuit pas immédiatement. Dans cet intervalle, une *vertu* subsiste, invisible, mais efficace pour lier la conséquence avec sa cause passée et éloignée, et pour rapporter à une période de temps plus ou moins prolongée, ou dans un autre monde, l'effet relatif à cette cause.

Cette vertu invisible est nommée *apoûrva*, étant un rapport surajouté et *non avant* possédé.

Le sacrifice (*yâga*), qui, parmi les œuvres méritoires, est l'acte de religion le plus recommandé par les *Vêdas*, et conséquemment le plus discuté dans la première *Mîmânsâ*, consiste à se priver d'une chose pour qu'elle appartienne à une divinité que l'on a l'intention de se rendre propice (2). Cet objet étant jeté dans le feu, avec ce dessein, est une offrande ignée (*a burnt offering : hôma*). On en distingue quatre sortes : une simple oblation (*ichti*), l'immolation d'une victime (*pasou*), la présentation du jus exprimé de la plante *sôma* (*asclepias acida*), et l'offrande ignée ci-dessus mentionnée (3). L'objet de certains rites est d'obtenir un avantage temporel pour un temps défini ; celui de certains autres, du bonheur dans un autre monde. Trois cérémonies, en particulier, sont les types de toutes les autres : la consécration d'un feu sacrificatoire, la présentation d'une oblation, et la préparation du *sôma*. L'oblation, qui sert comme modèle pour le reste, est celle qui est offerte deux fois chaque mois ; c'est-à-dire, à la pleine lune, et au changement de

---

(1) Voyez *Mitâkcharâ*, sur l'héritage, 1. 1. 10. et 1. 9. 11. et 2. 1. 34; *Djîmoûtha Vâhana*, 11. 5. 16—19. *Dattaka-Mîmânsâ* sur l'adoption, 1. 1. 35—41, et 4. 4. 65—66, et 6. 6. 27—31. *Dattaka-Tchandika*. 1. 1. 24. et 2. 2. 4.

(2) *Mîm*. 4. 4. 12.

(3) *Ibid*. 4. 4. 1.

lune, d'une offrande de petit-lait, formé de lait nouveau. D'après ces motifs, le *yadjour-Vêda* commence avec ce rite. Il comprend l'envoi à la pâture de vaches choisies, après qu'on les a séparées de leurs veaux, en les touchant avec un rameau de *palâsa* (*butea frondosa*) coupé pour cet effet, et ensuite enfoncé dans la terre, en face de la partie de l'édifice qui renferme le feu sacrificatoire, pour protéger le troupeau contre les voleurs et les bêtes de proie : les vaches sont traites le soir et le matin, et c'est avec le lait nouveau que l'on prépare le petit-lait pour l'oblation.

Il s'élève de nombreuses questions concernant cette cérémonie et tous les détails qu'elle renferme. Ces questions sont résolues dans la *Mîmânsâ* : par exemple, l'action de traire les vaches (pour préparer le sacrifice) est proclamée non un acte principal, mais un acte subordonné ou secondaire ; et la séparation des veaux de leurs mères est subsidiaire à cet acte subordonné (1). Le petit-lait, qui, dans le fait, n'est que du lait modifié, est l'objet principal de tous les préparatifs ; le lait caillé, qui est produit accidentellement, n'est ni recherché, ni négligé (2).

Dans le quatrième chapitre du premier livre, l'auteur distingue les temps qui modifient le précepte, des termes qui ne sont que des dénominations spécifiques. Plusieurs de ces exemples ne sont pas peu curieux. Telle est la question de savoir si le sacrifice de l'épervier ou du faucon (*s'yêna-yâga*), qui est accompagné d'imprécations contre un ennemi détesté, peut être accompli par l'immolation réelle d'un oiseau de cette espèce. Le cas est déterminé par la maxime que, « *un terme prescrivant la ressemblance est dénominatif ;* » alors, *épervier* ou *faucon* est le nom de cette incantation (ou formule magique) : « *Il se précipite sur l'ennemi* comme *un faucon sur sa proie* (3). Ainsi, *tenailles* est un nom employé pour une incantation similaire : « *qui saisit son ennemi*

(1) *Mîm.* 4. 3. 10.

(2) *Ibid.* 4. 1. 9.

(3) *Ibid.* 1. 4. 5 et 3. 7. 23.

de loin comme *avec une paire de tenailles.* » Tel est aussi le mot *vache*, pour un sacrifice destiné à éloigner de semblables imprécations.

Il convient de remarquer ici, que les incantations pour détruire des ennemis détestés, quoique fréquentes dans les *Védas* (et les modes de les accomplir, avec plus ou moins de solennité, y sont enseignés), ne peuvent pas paraître des actes louables de religion : au contraire, ils sont jugés comme étant, au moins médiatement, criminels; et des peines, semblables à celles qui sont réservées à l'homicide, attendent, dans les enfers, l'homme malintentionné qui se livre ainsi à des pratiques coupables contre la vie de son ennemi.

Un autre exemple de termes discutés dans le même chapitre, est *tchitrâ* (*variée*) appliqué à un sacrifice exécuté pour acquérir des bestiaux. On demande si la terminaison féminine, jointe à la signification ordinaire du mot, indique une victime femelle d'une couleur *variée*. Ce mot s'applique, cependant, à une offrande nommée *diverse*, comme consistant en non moins de six différents articles : miel, lait, lait caillé, beurre bouilli, riz cru ainsi que mondé, et eau (1).

De la même manière, *oudbhid* est le nom d'un sacrifice indiqué comme devant être accompli pour le même objet ; c'est-à-dire, par une personne désireuse de posséder des bestiaux. Le sens se rapproche de l'étymologie du terme : c'est une cérémonie *par laquelle la possession du bétail est en quelque sorte déterrée.* Ce sens n'implique pas que l'on doive employer effectivement dans la cérémonie quelques outils, comme une bèche ou une houe, pour bécher ou creuser la terre.

Une question d'un haut intérêt, parce qu'elle en embrasse une autre très-importante, relative à la propriété du sol dans l'Inde, est discutée dans la sixième lecture (2). Dans certains sacrifices, tel que celui qui est appelé *visvadjit* (*qui*

(1) *Mîm.* 1. 4. 3.
(2) *Ibid.* 6. 7. 2.

soumet tout), le dévot, au profit duquel la cérémonie est accomplie, est obligé de céder sa propriété entière aux prêtres qui officient. On demande si un souverain, en pareil cas, doit donner tout le territoire sur lequel il étend sa domination, y compris les pâturages, les grands chemins, l'emplacement des lacs et des marais : un monarque universel, toute la terre, et un prince vassal ou secondaire, la province entière qu'il gouverne? La réponse à cette question est : que le monarque n'a pas de propriété (ou de droit de propriété) sur la terre, ni le prince secondaire sur la province. Le pouvoir royal est obtenu par la conquête, ainsi que la propriété des maisons et des champs qui appartenaient à l'ennemi. La maxime de la loi, que « *le roi est le maître ou le seigneur de tout, excepté des biens sacerdotaux,* » concerne seulement son autorité pour châtier les méchants et pour protéger les bons. Son pouvoir royal a pour objet de gouverner le royaume et de punir les injustices ; et pour cela, il perçoit des taxes sur les laboureurs, et des amendes sur les délinquants. Mais il n'est point par là investi du droit de propriété, autrement il aurait la possession des maisons et des terres appartenant aux sujets qui habitent le pays soumis à sa domination. La terre n'appartient point au roi, mais elle est commune à tous les êtres qui jouissent du fruit de leur propre travail. Elle appartient, dit Djaimini, à tous également : ainsi, quoique le don d'une pièce de terre puisse être fait à un individu, la terre entière ne peut être donnée par un monarque, ni une province par un prince subordonné ou vassal ; mais la maison et le champ, possédés par achat ou tout autre moyen semblable, sont susceptibles d'être donnés (1).

Le *cas*, que l'on citera immédiatement ici, rappellera à la mémoire l'exemple de l'Indien *Calanus* (2) qui accompagna l'armée d'Alexandre, et se brûla à Babylone, à la manière de son pays.

---

(1) *Sab. Mâdh* et *Tchanda* ad locum.

(2) *Kalyân'a* ou *Calyân'a.*

Ce mode particulier de suicide religieux, par la *crémation*, est maintenant tombé en désuétude; comme celui des veuves, de se brûler sur le tombeau de leurs maris, l'est dans quelques provinces de l'Inde ; et l'on peut espérer qu'il en sera bientôt de même dans le reste du pays, si une intervention malentendue qui s'exercerait par une défense directe, ne soulève pas d'opposition, et ne fait pas renaître un usage qui s'abolit. D'autres modes de suicide religieux se rencontrent assez fréquemment; tels que ceux de se noyer, de se faire enterrer vivant, de se jeter du haut d'un précipice ou sous les roues d'un char d'idoles, etc. Mais ces suicides religieux ne sont pas fondés sur les *Vêdas*, comme l'est celui de se brûler dans les flammes.

L'immolation de soi-même, sous cette ancienne forme de suicide religieux, est un sacrifice solennel, accompli selon les rites que prescrivent les *Vêdas*, par un homme qui désire passer immédiatement au ciel, sans endurer de maladies. Cet homme engage des prêtres, comme aux autres sacrifices, pour remplir les diverses fonctions requises dans l'accomplissement des rites, étant lui-même le dévot, pour le bénéfice duquel la cérémonie est entreprise. Arrivé à un certain degré de cette cérémonie, après avoir enveloppé d'un vêtement une branche d'*oudoumbara* (*ficus glomerata*), représentant une espèce de poteau sacrificatoire, et ayant laissé aux prêtres le soin de compléter la cérémonie, il entonne un hymne solennel et se jette sur le bûcher enflammé où son corps est consumé. Ensuite, tout ce qui concerne le rite et la cérémonie doit être achevé par les prêtres assistants : omettant, cependant, les choses qui appartiennent spécialement à celui qui a opéré le sacrifice, et que personne n'est plus capable d'accomplir après sa mort (1).

De cette manière, si le patient meurt d'une mort naturelle, après avoir engagé les *Brâhmanes* à coopérer avec lui à la célébration de certains rites qui demandent l'aide de plusieurs prêtres, son corps doit être brûlé, et ses cendres sont des-

(1) *Mím.* 10. 2. 23.

tinées à le représenter ; la cérémonie est achevée à son bénéfice, selon une opinion, mais à celui des prêtres, selon une autre. Les cendres, prétend-on, n'accomplissent pas la cérémonie : ce sont les prêtres. Etant inanimés, les os ne peuvent remplir les devoirs prescrits au patient : comme l'articulation de certaines prières, l'action de se couper les cheveux et la barbe, de mesurer sa taille avec une branche d'*odoumbara*, etc. Ces fonctions et d'autres semblables ne peuvent pas être pratiquées par un squelette inanimé, et par conséquent elles sont inévitablement omises (1).

Le nombre des personnes exigées pour officier, dans les grandes solennités, est de dix-sept au complet, y compris, comme il paraît, le dévot ou le principal personnage (le patient), qui est assisté de seize prêtres, engagés par lui pour différents offices qu'il n'a pas besoin de remplir personnellement. Sa fonction essentielle est le paiement de leur salaire, ou droit sacrificatoire (2).

Les prêtres sont rangés selon leurs différents grades, et ils sont rétribués proportionnellement. Quatre d'entre eux, dont les devoirs sont les plus importants, reçoivent le casuel ou droit tout entier ; quatre autres reçoivent moitié moins, les quatre qui suivent ont le tiers, et les quatre derniers ne reçoivent que le quart.

Dans des occasions moins solennelles, quatre prêtres seulement sont engagés, faisant, avec le principal ou le patient, cinq personnes officiant. Une question est élevée, savoir si l'immolateur d'une victime au sacrifice d'un animal (habituellement un bouc) doit être une personne distincte : la réponse est négative. Personne n'est spécialement engagé pour être immolateur indépendamment des autres fonctions ; mais quelqu'un de la compagnie, qui a d'autres devoirs à remplir, tue la victime à la manière prescrite, et, d'après cela, il est nommé immolateur (3).

Les victimes, dans quelques sacrifices, sont nombreuses ; on en immole dix-sept dans le *Vadjapêya*, attachées à un

---

(1) *Mîm.* 10. 2. 17—20. — (2) *Ibid.* 3. 7. 8—17. — (3) *Ibid.* 3. 7. 13.

même nombre de potences. Dans un *Aśwamêdha*, on n'en immole pas moins de six cent neuf, de toutes espèces, animaux domestiques et sauvages, terrestres et aquatiques, marchant, volant, nageant, rampant; distribués à vingt et une potences; et dans l'intervalle qui les sépare, sont les animaux privés attachés aux poteaux, et les animaux sauvages emprisonnés dans des cages, des filets, des barreaux, des vases ou des coffres, et par d'autres divers expédients. Les animaux sauvages ne doivent pas être immolés, mais lâchés à un certain moment de la cérémonie. Ceux qui sont privés, ou le plus grand nombre d'entre eux (surtout les boucs), doivent être alors immolés.

Les divers rites sont successivement accomplis pour chaque victime. Ils ne sont pas complétés pour une, avant que ces rites soient commencés pour une autre. Mais la consécration des potences sacrificatoires est accomplie pour chacune successivement, parce que celui qui fait faire le sacrifice, est engagé à tenir la potence jusqu'à ce que la consécration soit achevée (1).

Les exemples précédents peuvent suffire pour donner quelque idée de la nature des sujets qui occupent la *Mîmânsâ*, et de la manière dont ils sont traités. Ces exemples ont été choisis comme curieux en eux-mêmes, plutôt que comme des spécimens instructifs de la manière dans laquelle des cas très-nombreux et très-variés sont examinés, et les questions qui les concernent résolues. Les arguments auraient été fastidieux, les raisons de la solution auraient eu besoin de beaucoup d'éclaircissements, et, après tout, ils auraient été généralement très-peu intéressants.

C'est pourquoi on n'a examiné, dans cet Essai, qu'un petit nombre d'exemples des sujets mis en discussion, et un moins grand nombre encore des raisonnements qui leur sont appliqués, pensant qu'ils offriront mieux ainsi, dans un court espace, une notion exacte des nombreux sujets de la philosophie *Mîmânsâ*.

(1) *Mîm.* 5. 2. 1 — 5.

ESSAIS

SUR

LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS.

IVe ESSAI. SYSTÈME VÊDA'NTA.

INTRODUCTION.

Le précédent Essai sur la philosophie indienne contenait une exposition succincte de la *Karma-Mîmânsâ* (*Mîmânsâ* des œuvres). Celui-ci sera consacré à la *Brahma-Mîmânsâ* (Mîmânsâ de Brahma ou théologique), laquelle, comme formant le complément de la première, est nommée *Outtara, dernière*, en opposition avec *Poûrva, première*. La dernière *Mîmânsâ* est l'investigation et la discussion de la preuve que l'on peut déduire des *Védas*, en ce qui concerne la *théologie*, comme la première est l'investigation et la discussion de la preuve, en ce qui concerne les *œuvres* et leur *mérite*. Ainsi ces deux *Mîmânsâs*, l'une pratique et l'autre théologique, comprennent ensemble le système complet de l'interprétation des préceptes et de la doctrine des *Védas*. Ce sont les parties d'un tout. La dernière est un supplément à la première, et elle est expressément désignée comme telle; mais cependant elles diffèrent sur plusieurs points importants, quoiqu'elles s'accordent sur d'autres; elles sont essentiellement distinctes sous un aspect religieux, comme sous un aspect philosophique.

La désignation ordinaire de l'*Outtara-Mîmânsâ* est *Védânta*, terme dont la signification est plus étendue. Ce mot signifie littéralement, *conclusion des* Védas, et il a rapport aux *Oupanichads*, qui sont pour la plupart des sections finales des *Védas* auxquels ils appartiennent. Il implique toutefois la doctrine qui en dérive, et il s'étend aux livres d'une autorité sacrée, dans lesquels cette

doctrine est enseignée par déduction ; et, dans cette large acception, *c'est la fin et le but des* VÊDAS.

Les sectateurs du *Vêdânta* sont séparés en plusieurs sectes, comme *anciens* et *modernes védântins*, et ils portent d'autres désignations. Les points sur lesquels ils ne s'accordent pas, et la différence de leurs opinions ne seront point l'objet de ce présent Essai ; mais ils pourront être indiqués dans un autre (1).

Parmi les nombreux *Oupanichads*, ceux qui sont le plus importants, ou sur lesquels se fonde le *Védânta*, et qui par conséquent sont le plus fréquemment cités, sont les *Tch'hândôgya*, *Kauchîtakî*, *Vrihad-Aran'yaka*, *Aitarêyaka*, *Taittirîyaka*, *Kât'haka*, *Kat'havallî*, *Moun'd'aka*, *Pras'na*, *Swétâs'watara* ; auxquels on peut ajouter le *Is'âvâsya*, le *Kêna* (2), et un ou deux autres.

Certains exercices religieux, consistant principalement en une méditation profonde, accompagnée de postures assises, particulières, rigoureusement continuées, sont prescrits, comme préparant l'étudiant à l'acquisition de la divine science. Des directions ou instructions concernant de semblables exercices de dévotion se rencontrent dans plusieurs des *Oupanichads*, spécialement dans le *Swêtâs'watara* ; et aussi dans d'autres endroits des *Védas*, comme formant une partie du rituel général. Ces endroits sont cités par les commentateurs du *Védânta*, et ils doivent être considérés comme compris sous ce terme général (3), ainsi que d'autres de différents *S'âkhas* des *Védas*, désignés plus amplement dans la note ci-dessous (4).

Outre la partie des *Védas* indiquée comme devant être comprise

---

(1) Cet Essai n'a point paru.

(2) Ces deux derniers *Oupanichads* se trouvent publiés en *sanskrit*, avec une traduction française en regard, et suivis d'une traduction persanne, tirée de deux manuscrits de la Bibliothèque royale, à la fin de mon *Mémoire sur l'Origine et la Propagation de la Doctrine du Tao*, p. 54 et suiv. Paris, 1831, à la Librairie orientale de Dondey-Dupré. (G. P.)

(3) Par exemple, l'*Agni rahasya brâhmana* des *Kânwas* et des *Vâdjins* (ou *Vâdjas'anéyins*) ; le *Rahasya-Brâhmana* des *Tândins* et des *Paingins*.

(4) Le *Oudgît'ha brâhmana* des *Vâdjas'anéyins*, le *Pantchâgni-Vidyâ-Prakaran'a*, des mêmes ; le *Tchila-Grant'ha* des Rân'âyanîyas ; le *Prân'a-Samvâda* ou *Prân'a vidyâ*, *Dahara vidyâ*, *Hârda vidyâ*, *Paramâtma vidyâ*, *Fatya vidyâ*, *Vaiswânara vidyâ*, *S'ân'dilya vidyâ*, *Vâmadêvya vidyâ*, *Oupakôs'ala vidyâ*, *Paryanka vidyâ*, *Madhoû vidyâ*, *Chôdas'akala vidyâ*, *Samvaryâ vidyâ*, etc.

sous la désignation de *Védânta*, la grande autorité pour cette doctrine est la collection des *Soûtras*, ou *Aphorismes*, intitulée : *Brahma-Soûtras* ou *S'ârîraka-Mîmânsâ*, et quelquefois *Sarîra-Soûtra* ou *Védanta-Soûtra* (1). On doit observer que *S'ârîra* signifie (*l'ame*) *incorporée ou incarnée.*

D'autres autorités sont l'ancienne scholie sur ce texte qui est l'ouvrage type ou modèle de la science; et des poèmes didactiques compris sous la dénomination de *Smriti*, nom qui implique un certain degré de vénération due à leurs auteurs. Tels sont la *Bhagavad-Gîtâ* (2) et le *Yóga-Vasichťha*, considérés comme écrits inspirés.

ÉCRIVAINS SUR LE VÊDA'NTA.

Le *S'ârîraka-Mîmânsâ* ou *Brahma-Soûtras*, ci-dessus mentionné, est une collection d'aphorismes succincts attribués à Bâdarâyan'a, qui est le même que Vyâsa ou *Véda-Vyâsa*, appelé aussi *Dwaipâyana* ou *Krichn'a-Dwaipâyana*. Selon la mythologie, il acquit, dans un premier état d'existence, étant alors *Brâhmane*, portant le nom d'Apântara-Tamas (3), une connaissance parfaite de la révélation et de la divinité, et il fut conséquemment gratifié de l'éternelle béatitude. Néanmoins, par un ordre spécial de la divi-

---

(1) L'Édition de ces *Soûtras* accompagnés du commentaire de Sankara-A'tcha'rya, qui a été donnée à Calkatta en 1818, en un volume in-4°, par Lallulâla-S'armakavi, et que nous possédons, porte le tire de *Sârîraka-Mîmânsâ-Bhâchya* (*Commentaire sur la recherche de l'Intelligence incarnée*). Le titre de *Bhâchya* (commentaire) indique l'œuvre de S'ankara, sur les *Soûtras* insérés dans son commentaire. (G. P.)

(2) Ce poème philosophique est le premier ouvrage sanskrit qui ait été traduit dans une langue européenne. Ce fut M. Ch. Wilkins, le vénérable doyen des orientalistes existants, qui le traduisit en anglais, et le publia en 1784. Il a été ensuite assez mal retraduit de l'anglais en français par l'abbé Parraud, en 1787. M. G. de Schlegel en a donné en 1823 une édition accompagnée d'une élégante traduction en latin. L'auteur de cette note se propose d'en publier une nouvelle traduction en français, faite sur un manuscrit sanskrit accompagné de l'excellent commentaire de Srîdhara Swamin, qui se trouve à la Bibliothèque royale de Paris. Ce sera un complément aux excellents Essais de M. Colebrooke. (G. P.)

(3) *Sank.*, etc., sur les *Br. Soûtr.* 3. 3. 32.

nité, il reprit une forme corporelle et humaine, à une période survenue entre le troisième et le quatrième âge du monde actuel, et il fut le compilateur des *Védas*, comme l'implique son titre de *Vyâsa*.

Il est dit par Parâsara, dans les *Pourân'as*, que *Vyâsa* est une incarnation (*avatâra*) de Vichn'ou. Cette assertion ne diffère point toutefois de la légende précédente, puisqu'Apântara-Tamas, ayant atteint la perfection, fut identifié avec la divinité; et son action de reprendre une forme humaine, fut une descente du dieu, dans les idées mythologiqués.

A part la mythologie, il ne doit pas paraître invraisemblable que la personne (quelle qu'elle ait été réellement) qui a compilé et arrangé les *Védas*, ait été conduite à composer un traité sur leur but et leur doctrine essentielle. Mais Vyâsa est aussi réputé l'auteur du *Mahâ-Bhârata*, et de la plupart des principaux *Pourân'as*. Cela est improbable, par une raison contraire, puisque la doctrine des *Pourân'as*, et même de la *Bhagavad-Gîtâ*, et de tout le *Mahâ-Bhârata*, n'est pas entièrement concordante avec celle des *Védas*, comme celle-ci est exposée dans les *Brahma-Soûtras*. La même personne n'aurait pas déduit des mêmes prémisses des conclusions si différentes.

Le nom de Bâdarâyan'a se rencontre souvent dans les *Soûtras* qui lui sont attribués, comme celui de Djaimini, l'auteur réputé de la *Poûrva-Mîmânsâ*, se rencontre aussi dans ce dernier ouvrage. J'ai déjà remarqué, dans l'Essai précédent, la mention d'un auteur par son nom et dans son propre ouvrage à la troisième personne. Cela n'est point d'usage dans la littérature ou dans les sciences des autres nations; mais un commentateur hindou expliquera cet usage, en prétendant que la composition effective est celle d'un disciple qui ne fait que rapporter les paroles de son maître.

Outre Bâdarâyan'a lui-même, et son grand prédécesseur Djaimini, beaucoup d'autres noms distingués se rencontrent pareillement, quoique moins fréquemment, dans ces *Soûtras;* quelques-uns d'entre eux sont aussi nommés dans la *Poûrva-Mîmânsâ*, comme Atrêyî et Bâdari; et quelques autres ne s'y trouvent point, comme Asmarathya, Aud'oulômi, Kârchn'adjini et Kâsakritsna. Le *Yôga* de Patandjali, qui conséquemment est un ouvrage antérieur, se trouve également nommé dans les *Soûtras;* ‑me cela doit être effectivement, si son scholiaste, ainsi qu'il

est généralement reconnu, est le même VYÂSA qui est l'auteur des aphorismes de l'*Outtara-Mîmânsâ*.

La *S'ârîraka-Mîmânsâ* est aussi postérieur au *Sânkhya* athée de KAPILA, qui est l'objet, ou au moins sa doctrine, de nombreuses allusions marquées dans le texte.

Le système atomique de KAN'ÂDA (ou, comme le scholiaste du *S'ârîraka* le désigne par mépris en plus d'un endroit, KAN'ABHOUDJ ou KAN'ABHAKCHA) est fréquemment cité, pour y subir une réfutation, ainsi que les systèmes hérétiques les plus connus, savoir : les sectes nombreuses de *Djainas*, les *Bauddhas*, les *Pâs'oupatas* avec les autres classes de *Mâhês'waras*, les *Pântcharâtras* ou *Bhâgavatas*, et divers autres schismatiques.

D'après ces motifs, qui sont aussi appuyés par d'autres preuves, il semble qu'il y a de bonnes raisons de considérer le *S'ârîraka* comme le dernier des six grands systèmes de doctrine (*Dars'ana*) dans la philosophie indienne. Ce système est plus récent aussi que les hérésies qui se sont élevées parmi les Hindous des castes militaire et commerciale (*Kchatriya* et *Vais'ya*), et qui, repoussant les *Vêdas*, ont fait d'un *Djina* ou d'un *Bouddha* l'objet de leur culte; et plus récent même que quelques autres qui, tout en reconnaissant les *Vêdas*, sont devenus hétérodoxes dans leur interprétation du texte.

Je me suis efforcé, dans un Essai séparé (1), de donner un aperçu des sectes hérétiques et hétérodoxes que le *S'ârîraka* réfute, et dont les doctrines sont expliquées, pour l'éclaircissement de cette réfutation, dans ses nombreux commentaires. Je fais allusion particulièrement aux *Djainas*, aux *Bauddhas*, aux *Tchârvâkas*, aux *Pâs'oupatas* et aux *Pantcharâtras*.

Les *Soûtras* de BÂDARÂYAN'A sont distribués en quatre Livres ou Lectures (*âdhyâya*), chacune subdivisée en quatre autres chapitres ou quart (*pada*). Comme les aphorismes de la première *Mîmânsâ*, ils sont distribués très-inégalement en sections, arguments, cas ou sujets (*adhikaran'a*). Le nombre entier des *Soûtras* est de 555; celui des *Adhikaran'as*, de 191. Mais il y a dans ceux-ci une légère incertitude; car il paraît, d'après S'ANKARA, que les premiers commentateurs subdivisèrent quelques *adhikaran'as* ou sujets, là où lui place les aphorismes en une seule section.

Dans la dernière comme dans la première *Mîmânsâ*, un *adhika-*

(1) Cet Essai suit celui-ci.

ran'a consiste en cinq membres ou parties : 1° le sujet et la matière à expliquer; 2° le doute ou la question qui le concerne; 3° la solution plausible ou l'argument *à primâ facie ;* 4° la réponse ou la conclusion démontrée et la vraie solution; 5° la convenance ou la propriété et la connexion.

Mais dans les aphorismes de Bâdarâyan'a et dans ceux de Djaimini, aucun *adhikaran'a* ou sujet n'est complétement rempli. Très-fréquemment la solution seulement est donnée par un simple *Soûtra*, qui effleure la question d'une manière obscure, et ne fait pas même d'allusion à aucune solution différente plausible, ni à aucun argument en sa faveur. Plus rarement la solution opposée est examinée un peu au long, et les arguments à l'appui sont discutés dans une série de sentences fort brèves.

Étant une suite de la première *Mîmânsâ*, la dernière adopte les mêmes distinctions des six sources de la connaissance ou modes de preuve (1) qui sont enseignés par Djaimini, suppléé où il est défectueux par l'ancien scholiaste. Il n'y a réellement aucune mention de ces six modes de preuve dans les *Brahma-Soûtras*, excepté un fréquent renvoi à la preuve orale, par laquelle il entend la révélation, qui est le sixième de ces modes. Mais les commentateurs font un ample usage d'une logique qui emploie les mêmes termes que la *Poûrva-Mîmânsâ*, étant fondée sur celle-ci, quoiqu'ils aient fait des changements ou des améliorations sur certains points. Pour le reste, les *Védantins* ont pris le syllogisme (*nyâya*) de la philosophie dialectique, avec l'avantage palpable de sa réduction de cinq membres à trois (2). « Il existe, comme il est déclaré expressément, en trois, non en cinq parties; car, comme « les choses requises de l'induction sont démontrées par trois membres, deux de plus sont superflus. Ces trois membres forment la « proposition, la raison et l'exemple; ou l'exemple, l'application et « la conclusion. »

Dans cet état, c'est un syllogisme régulier parfait, comme j'ai eu l'occasion de le remarquer dans un premier Essai (3); et il se présente naturellement la question de savoir si la correction ou l'amélioration a été empruntée des Grecs, ou si, étant suffisamment évidente, elle peut être regardée comme purement indienne, et opérée sans aucun secours étranger. L'amélioration ne paraît pas être d'une date ancienne, circonstance qui favorise la supposition qu'elle a pu être empruntée. Les ouvrages les plus anciens

---

(1) *Védânta Paribhâchâ.* (2) *Ibid.* (3) Page 96.

dans lesquels je l'ai trouvée mentionnée ne sont pas de ce que l'on peut appeler l'antiquité (1).

La logique des deux *Mîmânsâs* mérite un examen plus détaillé que les limites du présent Essai ne permettent de le faire; et cet examen a été réservé pour des considérations séparées, dans une occasion à venir (2), parce que cette logique a été raffinée et portée à une forme régulière par les sectateurs plutôt que par les fondateurs de l'une et l'autre école.

Les *S'ârîraka-Soûtras* sont obscurs au plus haut degré, et ils n'auraient jamais pu être intelligibles sans une ample interprétation. Effleurant la question ou la solution plutôt que proposant l'une et donnant brièvement l'autre, ils ne font qu'une légère allusion au sujet (3). Comme les aphorismes des autres sciences indiennes, ils ont dû être accompagnés, dès le commencement, par l'exposition de l'auteur sur le sens qu'il y attachait, soit que cette exposition ait été faite par lui oralement, soit qu'elle ait été transmise par l'écriture.

Le nom de Baudhâyana se rencontre parmi les anciens scholiastes des *Brahma-Soûtras ;* et une sorte de respect ou de vénération est attachée à ce nom comme à celui d'un saint ou *richi.* Il est aussi l'auteur réputé d'un traité sur les lois. Une glose primitive, sous la désignation de *Vritti,* est citée sans nom d'auteur, et on présume qu'il en est fait mention, en plusieurs circonstances, dans les remarques des écrivains plus récents, où cependant aucun rapport direct à cette glose n'est exprimé. C'est apparemment celle de Baudhâyanâ. Un ancien écrivain sur les deux *Mîmânsâs* (la première et la dernière) est cité sous le nom de Oupavarcha, avec l'épithète de vénérable (*bhagavat*) (4), impliquant que c'était un saint personnage. Il est désigné dans le supplément à l'*Amara-Kôcha* (5) comme un saint (*mouni*), avec les titres ou additions de *Hala-Bhriti, Krita-Kôti*, et *Ayatchita.* Il ne paraît pas qu'aucun de ses ouvrages existe encore maintenant.

Le scholiaste le plus distingué des *Soûtras*, dans l'opinion des modernes, est le célèbre S'ankara-Âtchârya, le fondateur d'une secte parmi les Hindous, qui est encore une des plus en vigueur.

---

(1) Dans le *Vêdânta Paribhâchâ* et le *Padârta dîpikâ.*

(2) Ces *Considérations* n'ont point paru. (G. P.)

(3) On en verra des preuves dans le peu que nous avons cité. (G. P.)

(4) *Sank.* 3. 3. 53. (5) *Trikând. Sécha.*

J'ai eu une première occasion de discuter l'antiquité de ce personnage éminent; et le sujet a été examiné depuis par Râma Môhen Râya (1), et par M. Wilson (2). Je conserve l'opinion que la période où il florissait peut être regardée comme ayant été la fin du huitième siècle ou le commencement du neuvième de l'ère chrétienne; et je suis confirmé dans cette opinion par les opinions concordantes de ces hommes très-savants.

Il n'y a aucun moyen certain de déterminer de combien les plus anciennes scholies et le texte lui-même sont antérieurs. Si l'auteur réputé des *Soûtras* est leur véritable auteur, il faudrait remonter à près de deux mille ans au-delà, jusqu'à l'ère de l'arrangement des *Védas* par Vyâsa.

La glose ou le commentaire perpétuel de *S'ankara* sur les *Soûtras* porte le titre de *S'ârîraka-Mîmânsâ-Bhâchya* (3). Il a été annoté et interprété par une foule de commentateurs; de ce nombre, et le plus réputé, est Vâtchaspati-Mis'ra, dans le *Bhâmati*, ou *S'ârîraka-Bhâchya-Vibhâga*.

C'est le même Vâtchaspati-Mis'ra, dont les commentaires sur la *Sânkhya Kârikâ* de Îsvara-Krichn'a, sur le texte et la glose du *Yôga* de Patandjali, et sur le *Nyâya* de Gôtama, ont été mentionnés dans les premiers Essais. Il est aussi l'auteur d'autres traités sur la dialectique (*Nyâya*), et d'un ouvrage intitulé : *Tatwa-Vindou*, sur la *Poûrva-Mîmânsâ*, comme il est expliqué par Bhat't'a. Tous ses ouvrages, dans chaque genre de science, jouissent d'une haute estime méritée.

L'exposition de Vâtchaspati de la glose de S'ankara a été en outre amplement annotée et expliquée dans le *Védânta-Kalpatarou* de Analânanda, surnommé *Vyâsâs'rama*, dont les notes, à leur tour, sont devenues un texte d'autres scholies : spécialement d'une volumineuse collection qui porte le titre de *Parimala*, ou *Védânta-Kalpatarou-Parimala*, par Apyâya-Dîkchita (auteur de plusieurs autres ouvrages); et d'une autre collection abrégée, sous celui de *Védânta-Kalpatarou-Mandjarî*, par Vidyânâtha-Bhat't'a.

D'autres commentaires sur la glose de S'ankara sont nombreux

---

(1) Célèbre et savant Brahmane de *Kalkatta*, mort récemment en Angleterre. (G. P.)

(2) Dict. sanskrit. Préface, p. xvi.

(3) Voyez ci-devant page 3.

et estimés, quoiqu'ils ne soient pas surchargés d'une si longue chaîne de scholies sur scholies : par exemple, le *Brahma-Vidyâbharan'a* par ADWAITÂNANDA (1), et le *Bhâchya-Ratna-Prabhâ*, de GÔVINDÂNANDA : deux ouvrages d'un mérite reconnu.

Ces expositions multipliées du texte et de la glose fournissent un fonds inépuisable de discussions controversiales, assorties aux scholiastes de l'Inde. Dans maintes occasions cependant elles sont consultées avec fruit, pour des annotations qui fournissent une interprétation exacte de passages obscurs dans la scholie de S'ANKARA ou le texte de VYÂSA.

Un autre commentaire perpétuel sur les *Soûtras* du *S'ârîraka*, par un auteur distingué, est l'ouvrage du célèbre RÂMÂNOUDJA, le fondateur d'une secte qui est sortie comme un schisme du *Védântin*. Les points de doctrine, sur lesquels les grandes autorités diffèrent, seront examinés dans une autre occasion. On peut déjà supposer qu'elles ne s'accordent pas assez souvent dans l'interprétation du texte, et c'est pourquoi je ferai peu usage de la scholie de RÂMÂNOUDJA pour le présent Essai. Par la même raison, je ne fais aucun renvoi aux commentaires de BALLABHA-ATCHÂRYA, BHAT'T'A-BHÂSKARA, ANANTA-TÎRTHA, surnommé MADHOU, et de NÎLAKANTHA, dont les interprétations diffèrent essentiellement sur quelques points de celles de S'ANKARA.

Il existe beaucoup de commentaires sur les *S'ârîraka-Soûtras*, par divers auteurs. Je me contenterai de nommer seulement ceux qui sont immédiatement sous mes yeux, savoir : le *Védânta-Soûtra-Mouktâvali*, par BRAHMÂNANDA-SARASWATI (2); le *Brahma-Soûtra-Bhâchya* ou *Mîmânsâ-Bhâchya*, par BHÂSKARÂTCHÂRYA; le *Védânta-Soûtra-Vyâkhyâtchandrikâ*, par BHAVADÊVA-MIS'RA; le

---

(1) Il est nommé par M. Ward : *Védânta-Soûtra Vyâkhyâ*, par BRAHMA-VIDYABHARAN'A, prenant par erreur le *titre* de l'ouvrage pour le *nom* de l'auteur. Cependant il est expressément affirmé dans la rubrique, qu'il est l'ouvrage de ADWAITANANDA qui l'abrégea d'un commentaire plus étendu par RAMANANDA TÎRTHA. La méprise est d'autant plus remarquable que le même ADWAITANANDA fut précepteur de SADANANDA, dont M. Ward a essayé de traduire un ouvrage intitulé *Védânta Sara ;* et la seule partie de la préface de SADANANDA, qui est conservée dans la version, est le *nom* de ce précepteur. Le catalogue de M. Ward des traités existants, appartenants à cette école de philosophie, offre d'autres erreurs semblables.

(2) M. Ward l'appelle un abrégé des *Védânta-Soûtras*. Ce n'est pas un abrégé, mais un commentaire dans la forme ordinaire.

Vyâsa-Soûtra-Vritti, par Rangan'âtha; le *Soubhôdini* ou *S'ârîra-Soûtra-Sârârtha-Tchandrikâ*, par Gangâdhara; et le *Brahmâmrita-Varchin'i*, par Râmânanda.

Cette liste pourrait facilement être beaucoup augmentée. Deux des commentaires qui ont été consultés dans le cours de la composition de cet Essai sont sans nom d'auteur, soit dans la préface, soit dans la rubrique finale, dans les seules copies que j'aie vues; et j'ai eu occasion de mentionner des auteurs de commentaires sur d'autres branches de philosophie, aussi bien que sur la *Brahma-Mîmânsâ;* par exemple, Vidjnyâna-Bhikchou, auteur du *Sânkhya-Sâra* et du *Yôga-Vârtika* (1).

A ces commentaires en prose, nombreux et variés, sur le texte et la scholie, on en peut ajouter plus d'un autre en vers. Par exemple, le *Sankchêpa-S'ârîraka*, qui est une paraphrase métrique du texte et de la glose, par Sarvadjnâtma-Gira, *Sannyâsi;* il est expliqué par un commentaire intitulé : *Anvayârtha-Prakâs'ikâ*, dont l'auteur est *Râma-Tîrtha*, disciple de Krichn'a-Tîrtha, qui a écrit plusieurs autres ouvrages, particulièrement un commentaire sur le *Oupadês'a-Sahasrî*, et un autre sur le *Védânta-Sâra*.

Outre son grand ouvrage, l'interprétation des *Soûtras*, S'ankara a écrit des commentaires sur tous les principaux et importants *Oupanichads*. Son précepteur Gôvinda, et celui de ce dernier, Gaud'apâda, avaient déjà écrit des commentaires sur beaucoup d'entre eux.

S'ankara est auteur pareillement de plusieurs traités distincts; le plus renommé de ces traités est la *Oupadês'a-Sahasrî*, sommaire métrique de la doctrine déduite par lui des *Oupanichads* et des *Brahma-Soûtras*, dans ses commentaires sur ces ouvrages originaux. Le texte de l'*Oupadês'a-Sahasrî* a été expliqué par plus d'un commentateur, et entre autres par Râma-Tîrtha, déjà mentionné pour son commentaire sur le *Sankchêpa-S'ârîraka*. Sa glose de l'*Oupadês'a-Sahasrî* est intitulée *Pada-Yôdjanikâ*.

Des traités élémentaires sur le *Védânta* sont très-abondants. Il peut suffire d'en mentionner un petit nombre qui sont populaires, d'un usage général, et qui ont été consultés dans la préparation du présent Essai.

Le *Védânta-Paribhâchâ* de Dharma-Râdja-Dîkchita explique, comme son titre l'indique, les termes techniques du *Védânta;* et

(1) Page 4.

dans le cours de cette explication, il entame la plupart des principaux points de cette doctrine. Un commentaire sur cet ouvrage par le fils de l'auteur, RÂMA-KRICHNA DÎKCHITA, porte le titre de *Vêdânta-S'ikhâmani*. Pris ensemble, ils forment une introduction utile à l'étude de cette branche de philosophie indienne.

Le *Vêdânta-Sâra* est un *Compendium* ou abrégé populaire de la doctrine entière du *Vêdânta* (1). C'est l'ouvrage de SADÂNANDA, disciple de ADWAIYÂNANDA ou ADWAITÂNANDA, ci-dessus mentionné, et il est devenu le texte de plusieurs commentaires. Parmi les autres ouvrages, on peut distinguer le *Vidwan-Manô-Randjinî*, par RÂMA-TÎRTHA, qui a déjà été deux fois mentionné pour d'autres ouvrages; et le *Soubôdhini*, par NRI-SINHA SARASWATÎ, disciple de KRICHN'ÂNANDA.

Je mentionnerai brièvement ici un petit nombre d'autres traités.

---

(1) M. Ward a donné, dans le quatrième volume de sa *Wiew of the history, litterature and mythology of the Hindous* (troisième édition), une traduction du *Vêdânta Sâra*. Je désire parler aussi poliment que possible de la composition de M. Ward; mais ayant collationné cette traduction avec le texte sanskrit, je suis forcé de dire qu'elle n'est point une version du texte original, et qu'elle semble avoir été faite au moyen d'une exposition orale, en se servant d'un idiome différent, probablement le Bengali. Ceci deviendra évident pour tout orientaliste, à la plus légère comparaison : par exemple, l'introduction qui ne correspond pas à l'original en un seul mot, le nom du précepteur de l'auteur excepté; et il n'y a pas un mot de l'introduction traduite, appuyé par aucun des commentaires. Au commencement du traité, surtout où les qualifications requises d'un étudiant sont énumérées, M. Ward fait dire à son auteur, qu'une personne possédant ces qualités est l'*héritier* du *Véda* (p. 176). Il n'y a aucun terme dans le texte, ni dans les commentaires, qui puisse suggérer la notion d'*héritier*; à moins que M. Ward n'ait ainsi traduit *Adhikârî* (une personne compétente), qui, en *Bengali*, signifie *propriétaire*, ou, avec l'épithète de *outtara*, *dernier* (*outtarâdhikârî*) *héritier* ou *successeur*. Il serait inutile de pousser la comparaison plus loin. Le sens de l'original ne peut certainement pas être recueilli dans des traductions semblables à celle-ci, et (comme M. Ward les nomme) dans les autres *principaux ouvrages* des Hindous, qu'il a présentés au public.

Je ne savais pas, lorsque je préparai mes premiers Essais sur la philosophie des Hindous, qui ont été insérés dans le premier volume des Transactions de la Société royale asiatique, que M. Ward eût traité les mêmes sujets; mais je pense qu'il n'est pas maintenant nécessaire de revenir sur son ouvrage pour offrir quelques remarques sur son explication des autres branches de philosophie indienne.

Le *Sâstra-Siddhânta-Lésa-Sangraha*, par Apyaya ou (Apyai) *Dîkchita*, fils de Rangaнâtha ou Rangarâdja *Dîkchita*, et auteur du *Parimala* sur le *Siddhânta Kalpatarou*, ci-devant mentionné, ainsi que d'autres ouvrages, a l'avantage de posséder un commentaire intitulé *Krîchn'âlankâra*, par Atchyouta Krichn'ânanda Tîrtha, disciple de Swayam-Prakâs'ânanda Saraswatî. Le *Vêdânta Siddhânta Vindou*, par Madhousoudana, disciple de Vis'wês'warânanda Saraswati, et auteur du *Vêdânta Kalpa Latikâ*, et d'autres ouvrages, est de la même manière commenté par Brahmânanda, disciple de Nârâyan'a Tîrtha.

ANALYSE (1).

L'*Outtara-Mîmânsâ* commence précisément comme la *Poûrvâ*, en annonçant le but qu'elle se propose, dans les mêmes termes; excepté en un mot qui est le plus important, *Brahma* au lieu de *Dharma*. « Ensuite, par conséquent, la recherche est concernant Dieu (2). » Elle continue ainsi : « [Il est celui] dont proviennent la naissance et [la conti-« nuation ou conservation et la dissolution] de ce [monde] : « [Il est] la source de [la révélation ou] des saints pré-« ceptes (3). » C'est-à-dire, comme les commentateurs infèrent de ces aphorismes ainsi compris : « Il est le créateur « tout-puissant du monde et l'auteur omniscient de la ré-« vélation. » L'*Outtara-Mîmânsâ* poursuit et dit : « Cela pa-

(1) Dans cette analyse des *Soûtras*, une partie de la scholie ou des explications des commentateurs est mêlée avec le texte, pour donner un sommaire court et intelligible de la doctrine.

(2) *Br. Soûtr.* 1. 1. § 1 : Athâtô Brahma djidjnâsâ iti. || I. 1 ||

(3) *Ibid.* § 2 et 3 : Djanmâdy asya yata iti. || I. 2 ||

Sâstrayônitvât iti. || I. 3 ||

Les 555 *Soûtras* sont presque tous de ce laconisme désespérant, complétement inintelligible, comme l'a observé M. Colebrooke, sans le secours d'un commentaire. (G. P.)

« raît évident par le sens et la construction régulière de la « sainte Écriture (1). »

L'auteur des *Soûtras* entre ensuite (2) dans la réfutation des *Sânkhyas*, lesquels prétendent que la *Nature*, nommée *Pradhâna*, qui est la cause matérielle de l'univers, comme ils l'affirment, est la même que la cause toute-puissante et omnisciente des *Vêdas*. Il n'en est pas ainsi; car le *désir* (et par conséquent la *volition*) est attribué à cette cause, qui de plus est nommée ame (*atman*). « Il *désira* être plusieurs et fécond, et il devint multiple. » Et encore : « Il désira devenir plusieurs, etc. (3). » Par conséquent, IL est un être raisonnable et percevant; non insensible, comme la *prakriti* ou la *pradhana* (*nature* et *matière*) de KAPILA est affirmée l'être.

Dans la suite du premier chapitre (4), des questions sont élevées sur divers passages des *Vêdas*, auxquels il est fait allusion dans le texte, et qui sont cités dans la *scholie;* passages où de moindres attributs sont vraisemblablement assignés à la cause du monde, ou bien dans lesquels se rencontrent des désignations subordonnées, telles que l'on peut supposer qu'elles indiquent un être inférieur, mais qui sont rapportées comme désignant l'Être suprême.

Les cas (*adhikaran'as*), ou questions qu'ils soulèvent, sont examinées et résolues brièvement et obscurément dans les *Soûtras*, pleinement et clairement dans la scholie.

« La cause toute-puissante, omnisciente et percevante de l'univers est essentiellement-heureuse (*anandamaya*) (5). Elle est la personne brillante, dorée, vue dans (*antar*) l'orbe solaire et dans l'œil humain (6). Cet être est l'élément *éthéré* (*akas'a*) dont toutes choses procèdent et auquel elles retournent toutes (7). Il est le *souffle* (*pran'a*) dans lequel

(1) *Br. Soûtr.* § 4. Tat tu samanvayât. || I. 4 ||

Le *Soûtra* ou *aphorisme* signifie littéralement : « *Car cela* (*est évident*) *par* (*la liaison*) *de l'antécédent avec le conséquent.* » Il faut l'aide du commentateur pour lui trouver son sens spécial. (G. P.)

(2) *Br. Soûtr.* I. 5. II. § 5. (3) *Tchhândôgya.* 6. (4) *Br. Soûtr.* I. § 6 à § 16.

(5) *Taittîrya.* (6) *Tchhândôgya.* 1. (7) *Ibid.*

se plongent tous les êtres, au sein duquel ils naissent tous (1). Il est la *lumière* (*djyôtich*) qui brille dans le ciel, et dans tous les lieux hauts et bas, partout à travers ce monde, et dans la personne humaine. Il est le *souffle* (*prańa*) et la personnalité intelligente, immortelle, impérissable et heureuse, avec laquelle Indra s'identifie lui-même, dans un dialogue avec Pratardana (2). »

Le terme *prańa*, qui est le sujet de deux des sections précisément citées (§ 9 et 11), signifie proprement et primitivement *respiration*, ainsi que certaines autres fonctions vitales (inspiration, énergie, expiration, digestion ou circulation des aliments); et secondairement, les sens et les organes des sens (3). Mais dans les passages dont il est ici question, il est employé avec une signification différente, indiquant le suprême Brahma, comme aussi dans divers autres textes des *Vêdas* : et entre autres, dans un passage où il est dit que les sens sont absorbés en lui durant un sommeil profond (4); car « pendant qu'un homme dort sans « rêver, son ame est avec Brahma. »

D'autres cas de cette nature, mais dans lesquels les indications de la véritable signification paraissent moins évidentes, sont discutés au long dans le second et le troisième chapitre du premier Livre. Ceux dans lesquels les attributs distincts de l'Être suprême sont plus positivement indiqués par le passage sur lequel s'élève une question, ont été examinés dans le chapitre précédent (le premier) : ils ne sont pas si clairement désignés dans les passages que nous examinons maintenant. Ceux dont la nature concerne Dieu comme objet de la méditation pieuse et de l'adoration ou du culte, sont pour la plupart recueillis dans le second chapitre; ceux qui sont relatifs à Dieu comme objet de la connaissance, sont réservés pour le troisième. Dans tous ces cas, complétés où il est nécessaire par le scholiaste, diverses interprétations d'un terme particulier, ou d'une phrase, sont d'abord pro-

(1) *Oudgîtha.* (2) *Kauchitaki.* (3) *Br. Soûtr.* 2. 4. § 1. 6.
(4) *Sank.*, etc., sur les *Br. Soûtr.* 1. 1. § 9.

posées comme évidentes et plausibles, et des raisons favorables à leur explication proposée sont produites; mais elles sont mises de côté par des arguments plus forts pour une construction (du texte) différente et opposée. On omet ici les raisonnements, parce qu'ils auraient besoin de beaucoup de développements; et le but de cette analyse est bien de présenter les sujets traités, mais sommairement la manière dont ils le sont.

Ce n'est point l'ame incorporée (*śârîra*) et individuelle, mais le suprême Brahma lui-même (1), sur lequel la méditation pieuse doit être fixée, comme cela est enjoint par un passage qui déclare que « *cet Univers* est réellement Brahma (2); car il sort de lui, il se plonge dans lui, il se nourrit dans lui : par conséquent, il faut le révérer, l'adorer. L'homme pieux doit devenir [dans une autre naissance] ce que ses pensées ou ses actions auront été dans ce monde. La méditation pieuse forme alors *un corps vivant doué d'une ame*..... (3). »

Ce n'est ni le feu, ni l'ame individuelle, mais l'Être suprême qui est le *dévorateur* (*attri*) décrit dans le dialogue entre Yama et Natchikêtas (4). Alors qui connaît où habite cet être, dont la nourriture est le prêtre et le soldat (de même que tout ce qui est fixe ou mobile) (5), et dont la mort est son assaisonnement? »

---

(1) *Brahman* est, dans cette acception, un nom neutre (nom. *Brahma*), et le même terme au masculin (nom. *Brahmâ*) est un des trois dieux qui constituent une seule personne. Mais il est plus conforme à notre idiome d'employer le masculin exclusivement (parce que l'anglais a un pronom neutre *it*, *itself*, pour les choses inanimées seulement), et beaucoup de termes sanskrits du même sens sont masculins, comme *Paramâtman* (*-tmâ*), etc.

(2) *Tchhândôgya*, 3. Fandilya vidya. *Br. Soûtr.* 1. 2. § 1. (S. 1. 8)

(3) Kat'havalli, 2. *Br. Soûtr.* 1. 2. § 2. (Soûtr. 9. 10).

(4) Attâ-charâtchara prahanât. || 9 ||
Prakaran'âtch tcha. || 10 ||

(5) Ce qui est *fixe* ou *immobile* est la nature inanimée, et ce qui est *mobile* est la nature animée. Ces deux catégories sont ordinairement exprimées par le mot composé : *Sthavaradjangama;* de *stha,* en latin *stare,* et de *ga* en anglais, *to go, aller.* Notre intention était de citer en note la plupart des *Soû-*

Dans le passage suivant, l'esprit suprême, et non la faculté intellectuelle, est associé avec l'ame individuelle vivante, comme « deux êtres occupant la cavité ou le ventricule du cœur » (*gouhâm pravichtâu âtmanâu*). « Les théologiens, aussi bien que les adorateurs qui conservent les feux sacrés, nomment la *lumière* et l'*ombre* : les *deux contraires* qui habitent dans le séjour excellent, digne de l'Être suprême, occupant la cavité (du cœur); demeurant ensemble dans le corps mondain, et goûtant de certain fruit des bonnes (ou mauvaises) actions (1). »

Dans l'extrait suivant, tiré d'un dialogue (2) dans lequel Satyakama instruit Oupakôs'ala, l'Être suprême est désigné : ce n'est ni l'image réfléchie dans l'œil, ni la divinité qui anime cet organe, ni le régent du soleil, ni l'ame individuelle intelligente. « Cet être, qui est vu dans l'œil, est l'individualité elle-même » (*âtman*, le *soi-même*) : c'est l'immortel, l'intrépide Brahma. Quoique la graisse liquide, ou l'eau, soit absorbée en lui, elle passe aux coins de l'œil (laissant la prunelle sans être tachée).

Ainsi, dans un dialogue où Yadjnawalkya instruit Ouddalaka (3), « *le frein interne* » (*antar-yâmin*) est l'Être suprême, et non l'ame individuelle, ni la cause matérielle du monde, ni une divinité subordonnée, gouvernant sciemment la terre, ni un saint possédant un pouvoir transcendant. Dans ce dialogue, après avoir fait connaître « celui qui restreint (ou gouverne) ce monde-ci et l'autre, ainsi que tous les êtres qui les habitent, » l'instituteur passe outre et dit : « Celui qui est debout sur la terre est autre que la

---

tras de *Vyâsa*, et des extraits du commentaire de S'ankara, comme nous l'avons fait pour les Essais sur le *Sânkhya* et le *Nyâya ;* mais l'ouvrage qu'a publié récemment M. Fréd. Windischman, intitulé *Sankara*, et dans lequel il a rassemblé avec beaucoup de savoir les principaux passages sur lesquels est fondé le système *Védânta*, nous dispense de ce soin. Les indianistes ont tous cet ouvrage entre les mains. (G. P.)

(1) *Kat'havallî*, 3. *Br. Soûtr.* 1. 2. § 3. (S. 11, 12.)

(2) *Tchhândôgya.* 4. *Oupakôsala vidyâ. Br. Soûtr.* 1. 2. § 4 (S. 13. 17).

(3) *Vrihadâran'yaka*, 5. *Br. Soûtr.* 1. 2. § 5 (S. 18. 20).

terre elle-même, qui ne le connaît point; son corps est la terre; il restreint intérieurement (et gouverne) la terre: c'est le même que ton ame (et la mienne); c'est *le frein interne* (*antar-yâmin*); immortel, etc. »

En outre, dans un autre dialogue, ANGIRAS, en réponse à MAHASALA, qui, avec SAUNAKA, vint le visiter dans le dessein de s'instruire, déclare que: « Il y a deux sciences, l'une nommée *inférieure*, l'autre *supérieure*. L'*inférieure* comprend les quatre *Vêdas*, avec leurs appendices; la grammaire, etc. (qu'il énumère tous); mais la *supérieure* (ou la meilleure et la plus bienfaisante) est celle par laquelle (l'Être) inaltérable est compris, lequel est invisible (imperceptible pour les organes des sens), insaisissable (pour les organes de l'action), qui ne vient d'aucune race, qui n'appartient à aucune tribu; dénué d'yeux, d'oreilles (ou autres organes sensibles); privé de mains, de pieds (ou autres instruments d'action); maître éternel, présent partout, cependant le plus ténu, le plus subtil des êtres. Lui, l'invariable, le sage le contemple comme la source (ou la cause) de tous les êtres. Comme l'araignée projette et retire son fil; comme les plantes sortent de la terre (et y retournent); comme les cheveux de la tête et les poils du corps croissent sur un homme vivant, ainsi l'univers sort de l'inaltérable........ » Ici c'est l'Être suprême, non la Nature ou la cause matérielle, ni une ame individuelle incorporée, qui est la source invisible (*adrêśya*), insaisissable, de (tous) les êtres (*bhoûta-yôni*).

Les termes *vaiśwánara* et *átman* se rencontrent dans un dialogue entre plusieurs interlocuteurs, PRA'TCHÎNA'SALA, OUDDA'LAKA et AS'WAPATI, roi des *Kaikêyîs* (dont une version complète a été insérée dans l'Essai sur les *Vêdas*, As. Res., v. VIII, p. 446), et ils y sont traduits l'*ame universelle*. L'acception ordinaire de *vaiśwánara* est *feu*: et il s'élève la question de savoir si on doit entendre ici l'*élément du feu*, ou le *régent du feu*, c'est-à-dire la divinité spéciale qui l'anime, ou une divinité particulière décrite comme ayant un corps igné, ou une chaleur animale dé-

signée comme un feu interne; et si pareillement *âtman* signifie l'*ame vivante*; *individuelle*, ou l'*Être suprême*. La réponse est que l'union des deux termes généraux limite le sens, et restreint la signification du passage au seul objet auquel les deux termes sont applicables : alors il est relatif à l'Être suprême (1).

L'auteur cite deux fois Djaimini (2), dans cette section : une fois pour résoudre une difficulté ou une contradiction apparente qui se présente en cet endroit, en prenant le terme dans son sens littéral et étymologique (*guide universel des hommes*), au lieu de l'acception particulière de feu, et de plus, comme justifiant, par un passage parallèle d'un autre *Véda* (3), une épithète insinuant la mince dimension de l'être en question : *long d'un palme*, (*prâdés'a mâtra*) (4). D'autres auteurs anciens sont pareillement cités, sur ce dernier point : l'un, As'marathya, qui l'explique comme le résultat d'une condensation, ou d'un rétrécissement; l'autre, Ba'dari, qui le regarde comme un fruit de l'imagination ou une conception mentale (5). Un renvoi est aussi fait à un autre *Sâkhâ* du *Véda* (6), où l'ame infinie, suprême, est dite occuper la place entre les sourcils et le nez.

« Ce, sur quoi le ciel et la terre et la région intermédiaire transparente sont fixés, le sens intérieur avec les instruments vitaux (les organes sensitifs), sache que c'est la seule ame (*âtman*) : rejette toutes les autres doctrines. Celle-ci seule est le pont de l'immortalité (7). » C'est Brahma qui est désigné dans ce passage de l'*Oupanichad* de l'*Atharvan-Véda*, et non un autre siége (*âyatana*), un autre *substratum* supposé du ciel, de la terre, etc.

Dans un dialogue entre Na'rada, et Sanatkouma'ra, le *grand* être (*bhoûman*), proposé comme un objet de recherches pour celui qui désire un bonheur illimité, dès

---

(1) *Tchhândôgya*. 5. *Br. Soûtr.* 1. 2. § 7 (S. 24. 32).

(2) *Ibid.* S. 28 et 31. (3) *Vâdjasan'eyi Brâhmana*.

(4) L'expression relative à la même dimension a été omise par distraction, dans le passage traduit. (5) *Br. Soûtr.* 1. 2. 29. 30. (6) *Djâbâla*.

(7) *Moun'daka. Br. Soûtr.* 1. 3. § 1 (S. 1. 7).

l'instant qu'il n'y a point de bonheur dans ce qui est fini et limité, est brièvement défini. « Il est grand celui dans lequel rien autre chose n'est vu, entendu ou connu; mais ce dans quoi quelque chose est vu, entendu, connu, est petit (1). » Ici l'Être suprême est désigné, et non le *souffle* (*prân'a*), qui a été précédemment mentionné comme le plus grand, dans une gradation des objets énumérés.

Ainsi, dans un dialogue entre Ya'djnawalkya et sa femme Ga'rgî (2), étant le premier interrogé par cette dernière: « sur quoi étaient tissus et cousus le ciel qui est au-dessus de nos têtes, la terre qui est sous nos pieds, et la région transparente qui les sépare, et tout ce qui a été, est, et sera, » il lui répond que c'est l'*éther* (*âkâs'â*); et étant de nouveau interrogé « sur quoi l'*éther* était tissu ou cousu, » il lui réplique que c'est « sur l'*être toujours le même et invariable*, que les *Brâhmanas* affirment être ni *épais*, ni *subtil*, ni *court*, ni *long*..... » C'est de l'Être suprême dont il est ici question.

La syllabe mystique *ôm*, composé de *trois éléments* d'articulation, est un sujet de méditation pieuse; et l'efficacité de cette méditation dépend du sens limité ou étendu dans lequel cette syllabe est contemplée. La question concernant le mode d'adoration est discutée dans un dialogue entre Pippala'da et Satyaka'ma (3).

Si la dévotion est restreinte au sens indiqué par un des éléments, l'effet ne va pas au-delà de ce monde; si elle est bornée au sens indiqué par deux des éléments, l'effet s'étend jusqu'à l'orbe lunaire, d'où cependant l'ame retourne à une nouvelle naissance (dans un corps matériel); si la méditation est plus compréhensive et qu'elle embrasse le sens complet des *trois éléments* du mot, l'ascension de l'ame va jusqu'à l'orbe solaire, d'où étant purifiée de tout péché, et délivrée, comme un serpent qui a rejeté sa dépouille, l'ame

(1) *Tchhândógya*. 7. *Bhoûmavidyâ*. *Br. Soûtr.* 1. 3. § 2 (S. 8. 9).

(2) *Vrihadaran'yaka*. 5. *Br. Soûtr.* 1. 3. § 3 (S. 10. 12).

(3) *Pras'na*, un Oupanichad de l'*Atharvan*. *Br. Soûtr* 1. 3. § 4 (S 13.)

parvient au séjour de BRAHMA, et à la contemplation de celui qui réside dans une forme corporelle humaine (*pouroucha*), c'est-à-dire l'ame reposant ou habitant dans un corps (*pouri-śaya*).

Alors ce nom mystique est appliqué, soit au suprême BRAHMA, uniforme, sans qualités ou sans distinction de parties; soit à BRAHMÁ, qui n'est pas l'Être suprême, mais un effet (*kârya*) diversifié, qualifié, qui est le même que le *Virâdj* et l'*Hiraṅya-Garbha* de la mythologie, né dans l'œuf du monde.

Il paraît, d'après la dernière partie du texte, que c'est le suprême BRAHMA qui doit être l'objet de la méditation, et sur lequel les pensées doivent être fixées, pour obtenir le grand résultat de la délivrance du péché et des piéges du monde.

Dans un passage descriptif du plus petit ventricule du cœur, il est dit : « Dans ce corps, séjour de BRAHMA (*Brahma-poura*), est un petit lotus (*dahara*), une demeure dans laquelle est une petite cavité (*daḣara*) occupée par l'éther (*âkâśa*). On doit rechercher ce que c'est qui est dans lui (le ventricule du cœur), et on le connaîtra (1). Une question s'élève ici, de savoir si cet éther (*âkâśa*), qui est dans le ventricule du cœur, est l'élément éthéré ou l'ame individuelle sensible, ou l'ame suprême; et il est décidé, d'après le contexte, que c'est l'Être suprême qui est ici désigné.

« Le soleil n'y brille point, ni la lune, ni les étoiles; beaucoup moins encore ce feu visible. Tout brille après son rayonnement (en réfléchissant sa clarté), c'est par sa splendeur que ce tout (ce monde) est illuminé (2). » Dans ce passage, ce n'est point un foyer de lumière particulier, mais c'est l'ame intelligente (*pradjna*), le suprême BRAHMA qui brille d'une lumière non empruntée.

Dans un dialogue entre YAMA et NATCHIKÊTAS, précédem-

---

(1) *Tchhând'ôgya.* 8. *Dahara vidyâ. Br. Soûtr.* 1. 3. § 5 (S. 14. 21).

(2) *Mound'aka. Br. Soûtr.* 1. 3. § 6 (S. 22. 23).

ment cité, se trouvent les passages suivants (1) : « Une personne (*pouroucha*), pas plus grosse qu'un pouce, habite au milieu de lui-même (2) ; » et encore : « La personne pas plus grosse que le pouce est claire comme une flamme sans fumée ; c'est le maître du passé (du présent) et du futur ; il est aujourd'hui et il sera demain : tel il est (celui concernant lequel vous m'interrogez). » C'est évidemment du suprême Ordonnateur dont il est ici parlé, et non de l'ame vivante individuelle.

Un autre passage du même *Oupanichad* (3) déclare que : « Tout cet univers, procédant du souffle (*prâńa*), se meut dans le sens du mouvement qui lui a été imprimé : grand, terrible, comme un coup de tonnerre. Ceux qui connaissent ce (souffle d'impulsion primitive) deviennent immortels. » Ni Brahma, ni les traits du tonnerre, ni le vent, ne sont ici désignés.

« L'ame vivante s'élevant de cette forme corporelle (*samprasada*), atteint la lumière suprême, et parvient jusqu'à sa forme identique (4). » Ce n'est ni la lumière du soleil, ni l'organe visuel, mais Brahma dont il est ici question.

« L'*éther* (*âkâśa*) est le véhicule (cause du transport) du nom et de la forme. Celui au milieu duquel ils existent tous les deux est Brahma : c'est l'immortalité, c'est l'ame (5). *Akâśa* désigne ici l'Être suprême, non l'élément ainsi nommé (l'*éther*).

Dans un dialogue entre Ya'djnawalkya et Djanaka (6), en réponse à une demande : *Qu'est-ce que c'est que l'ame ?* La lumière interne intelligente qui existe dans le cœur est

(1) *Kâtha*. 4. *Br. Soûtr*. 1. 3. § 7. (S. 24. 25).

(2) Dans l'épisode de Savitrî, extrait du *Mahâ-Bhârata*, Yama, le dieu de la mort, fait sortir du corps de *Satyavân* un esprit ou corpuscule de la grosseur d'un pouce, qu'il lie avec une corde et qu'il entraîne dans le royaume de la mort. (G. P.)

(3) *Kâtha*. 6. *Br. Soûtr*. 1. 3. § 10 (S. 39).

(4) *Tchhândôgya*. 8. *Pradjâpati vidyâ*. *Br. Soûtr*. 1. 3. § 11 (S. 40).

(5) *Ibid*. ad finem. *Br. Soûtr*. 1. 3. § 12 (S. 41).

(6) *Vrihad-Arańy-aka*. 6. *Br. Soûtr*. 1. 3. § 13 (S. 42. 43).

déclarée être l'ame. Ceci pareillement est indiqué comme relatif à l'Ame suprême, inaffectée par la destinée mondaine.

Il a été déclaré, dans un des premiers aphorismes du premier chapitre, que les *Vêdas*, étant directement interprétés, s'accordent dans le même sens, tel qu'il y est exprimé, concernant le créateur tout-puissant et omniscient de l'univers (1). Une objection est élevée contre cette conclusion, sur le motif de la différence remarquée dans les divers textes des *Vêdas* (2), qui coïncident toutefois entre eux, en attribuant la création à Brahma, mais qui diffèrent dans l'ordre et les particularités du développement du monde. L'apparente contradiction est conciliée, en montrant qu'ils s'accordent sur les points essentiels des attributs du créateur : providence toute-puissante et omnisciente, maître de tout, ame de tout, et sans égal, etc.; et ce n'était pas l'objet des passages en désaccord de déclarer la succession précise et le cours exact de la formation du monde.

Deux sections de plus sont consacrées à expliquer des passages qui définissent Brahma comme créateur, et qui sont démontrées comme ne comportant aucune autre construction : dans l'un (3), tiré d'un dialogue entre Adjáta-S'atrou et Bálákí, surnommé Gárgya, l'objet de la méditation et du culte est déclaré être « celui qui fut le créateur des personnes qui viennent d'être mentionnées (les régents du soleil, de la lune, etc.), et dont cet Univers est l'œuvre. »

Dans un autre passage, tiré d'un dialogue entre Yádjnawalkya et Maitrêyî (4), l'ame et toute autre chose qui est désirable sont mises en contraste comme objets mutuels d'affection : « C'est pour l'ame que l'opulence, l'amitié et toute autre chose qui est chère, sont telles; et l'ame leur est réciproquement chère; tel est l'objet qui doit être médité, recherché et connu, et par la connaissance duquel tout

(1) *Br. Soûtr.* 1. 1. § 4. (2) *Tchhândôgya*, *Taittirya* et *Aitareya*.
(3) *Kauchîtakî Brâhmana. Br. Soûtr.* 1. 4. § 5 (S. 19. 22).
(4) *Vrihad-Aranyaka*, *Maitrêyî Brâhmana. Br Soûtr.* 1. 4. § 6 (S. 19. 22).

devient connu. » Ceci, comme on le démontre, est dit de l'Être ou Ame suprême, non de l'ame individuelle, ni du souffle de la vie.

Sous ce dernier chef, plusieurs autorités sont citées par l'auteur, pour différents modes d'interprétation et de raisonnement, savoir : Asmarathya, Audoulômi et Kasakritsna, comme Djaimini est cité sous celui qui précède immédiatement (§ 5).

La section qui suit (1) proclame la doctrine importante du *Vêdânta*, « que l'Être suprême est la cause matérielle aussi bien que la cause efficiente de l'univers (2); » c'est une

(1) *Br. Soûtr.* 1. 4. § 7. (S. 23. 27).

(2) M. le colonel Vans Kennedy, dans un Mémoire lu à la Société asiatique de Londres, le 2 mars 1833, sur la philosophie *Vêdânta*, attaque cette assertion de M. Colebrooke, ainsi que l'exposition précédente de tout le système. Il observe, dans ce Mémoire, qu'il ne connait pas sur quelles autorités M. Colebrooke a fondé l'opinion ci-dessus, que l'*Être suprême*, dans le système *Vêdânta*, *est tout à la fois la cause matérielle et efficiente de l'univers.* Il prétend qu'il n'a pas pu trouver dans sa copie des *Soûtras* aucun passage qui, dans son opinion, favorisât une telle interprétation. Il affirme, en outre, que la langue *sanskrite* ne possède aucun terme équivalent au mot *matière.* M. G. C. Haughton, présent à la lecture de ce Mémoire, a répondu avec beaucoup de raison « que M. Vans Kennedy n'avait pas compris M. Colebrooke; que ce savant indianiste, le plus profond interprète des doctrines philosophiques de l'Inde que l'Europe ait jamais vu naître, n'a pas affirmé, ni même donné à supposer que la base de la philosophie *Vêdânta* fût *matérielle.* M. Vans Kennedy, ajoute M. Haughton, a prétendu que les Hindous n'avaient point de mots correspondant à notre idée de *matière.* Cette opinion est tout-à-fait erronée; car le mot *matière* lui-même paraît être d'une origine *sanskrite*; et il est employé, dans le premier livre des *Lois de Manou* (voy. p. 27), dans le véritable sens de *matière.* Ce mot est dérivé de la racine *mâ*, *mesurer*; et il implique la chose qui *mesure l'espace*, la meilleure définition peut-être que la raison humaine puisse donner de la *matière.* » Comme le Mémoire de M. Kennedy nous est inconnu, nous bornons la défense de l'Essai de M. Colebrooke aux courtes, mais excellentes observations de M. Haughton; en ajoutant seulement que l'opinion que M. Vans Kennedy prétend ne pas avoir trouvée dans les *Soûtras*, y est cependant exprimée dans ceux indiqués ci-dessus par M. Colebrooke :

« Prakrïtis'tcha pratidjnâ drïcht'ântânouparôdhât. || I. 23 ||

« Et *substance matérielle* (*prakriti*), parce que de cette manière la proposition et l'exemple ne sont point supprimés. » Voy. Sank., p. 148. (G. P.)

proposition résultant directement de la teneur des passages des *Védas* et des explications, ainsi que des exemples rapportés à l'appui.

La première Lecture est terminée par un aphorisme (1) déclarant que « de la même manière que l'opinion d'une *Nature plastique* et d'une *Cause matérielle* (nommées par les SANKHYAS, *pradhâna*) a été démontrée ne pouvoir être supportée par le texte des *Védas*, et qu'elle est incompatible avec la doctrine incontestable de ces mêmes *Védas*, ainsi, par un semblable raisonnement, la notion des *atomes* (*an'ou* ou *paramân'ou*), et celle d'un *vide universel* (*s'ounya*) et d'autres systèmes aussi dénués de fondement, sont mises de côté en faveur de la doctrine présentement proclamée. » (*Br. Soûtr.* 1. 1. § 5, et 1. 4. § 7) (2).

Pour ne pas rompre la connexion des sujets, j'ai passé à dessein une digression, ou plutôt plusieurs digressions comprises en deux sections de ce chapitre (3), dans lesquelles on recherche si quelqu'autre qu'un homme régénéré (ou un Hindou des trois premières castes ou classes) a les qualités requises pour les études théologiques et les acquisitions théognostiques. La solution du doute est « qu'un *s'oudra*, ou homme d'une caste inférieure, est incompétent (4), et que les êtres supérieurs à l'homme (les dieux de la mythologie) sont compétents. »

Dans le cours de cette discussion, la question célèbre de l'éternité du son, du son articulé en particulier, est soulevée et examinée. C'est un sujet favori des deux *Mîmânsâs*, parce qu'il est intimément lié avec celui de l'éternité des *Védas*, ou de la révélation reconnue par eux.

Cependant je n'entrerai pas ici dans de plus longs détails

---

(1) *Br. Soûtr.* § 8 (S. 28).

(2) La doctrine des atomes, *an'ou*, est celle de KAN'ADA, exposée précédemment pages 71 et suivantes, et celle du *s'ounya* ou vide est celle des Bouddhistes, que l'on trouvera exposée ci-après. (G. P.)

(3) *Br. Soûtr.* 1. 3. § 8 et 9 (S. 26. 38).

(4) *Ibid.* 1. 3 (S. 28. 29).

sur ce sujet, quoiqu'il reste beaucoup à ajouter au peu qui en a été dit dans un premier Essai (1).

Dans le quatrième chapitre de la première Lecture, l'auteur des aphorismes retourne à la tâche qu'il a entreprise de réfuter la doctrine *Sânkhya ;* et quelques passages des *Vêdas*, favorisant apparemment cette doctrine, sont différemment interprétés par lui : « L'Être *indistinct* (*avyakta*) est supérieur au *grand* Être (*mahat*), et l'*ame incorporée* (*pouroucha*) est supérieure à l'*indistinct* (2). » Ici les mêmes termes que les *Sankhy-as* emploient pour *Intelligence, Nature* et *Ame* (3), sont mis en opposition, par allusion vraisemblablement à leurs acceptions techniques. Ce passage est cependant expliqué, et les termes sont pris par les *Vêdântins* dans un sens différent.

L'exemple qui vient immédiatement est moins frappant, et il peut être expédié brièvement avec celui qui le suit : l'un, relatif à *adjâ*, allégué comme signifiant dans le passage en question (4), la nature éternelle *innée* ou *incréée* (*prakriti*), mais expliquée comme désignant une *nature lumineuse* (*prakriti*) mentionnée dans le *Tchhândôgya* (il y a dans le texte lui-même une évidente allusion à l'acception ordinaire du mot, une *chèvre*); l'autre concernant la signification des mots *pantcha-pantchadjanâh*, dans un passage du *Vrihadaranyaka* (5), qu'un sectateur du *Sânkhya* voudrait construire comme se rapportant aux *cinq fois cinq principes* (les 25 principes des *Sânkhyas*), mais qui se rapportent clairement aux *cinq* objets spécifiés dans le contexte, et figurément nommés *personnes* (*pantcha-djanâh*).

C'est parce que la doctrine *Sânkhya* est dans la conception des *Vêdântins* eux-mêmes, à un certain degré plausible et appuyée en apparence par le texte des *Vêdas*, que le

---

(1) Pages 83—84. (2) *Kâtha.* 8. *Br. Soûtr.* 1. 4. § 1 (S. 1. 7).

(3) Voyez pages 17 et 22. Ce sont les 1[er], 2[e] et 25[e] principes du *Sânkhy-a* de KAPILA. (G. P.)

(4) *Swêtâswatara. Br. Soûtr.* 1. 4. § 2 (S. 8. 10.)

(5) *Vridhadaranyaka.* 6. *Br. Soûtr.* 1. 4. § 3 (S. 11. 13).

soin de la réfuter occupe tant l'attention de l'auteur des *Soûtras* et de ses scholiastes. Plus d'un sage d'entre les sages de la loi (DÊVALA en particulier est nommé) ont sanctionné les principes du *Sânkhya*, et ils ne sont pas contredits par MANOU (1). KAPILA est cité avec le respect dû à un saint (*Mâhâ-Richi*) et à un sage inspiré; ses disciples les plus éminents, comme PANTCHAS'IKHA, etc., sont mentionnés avec une semblable vénération; et leurs ouvrages sont honorés des appellations de *tantra* et *smriti* (écrits traditionnels), comme écritures sacrées, par les *Vêdântins*, en même temps que ceux-ci contredisent et réfutent les doctrines qui y sont enseignées.

KAPILA, en outre, est nommé dans le *Vêda* lui-même, comme possédant une connaissance transcendante; mais on remarque ici que ce nom a été porté par plus d'un sage, et particulièrement par VASOUDÊVA, qui tua les fils de SAGARA (2). Ce personnage mythologique, prétend-on, est le KAPILA nommé dans les *Vêdas*.

La seconde Lecture continue la réfutation du *Sânkhya* de KAPILA, qui, est-il observé, diffère des *Smritis* et des *Vêdas;* et ici le nom de MANOU est placé à la tête des *Smritis*, quoique les *Institutes* qui portent son nom (3) puissent être regardées, précisément à l'endroit désigné, et dans un autre passage admis dans une section subséquente, comme appuyant au moins en apparence les doctrines *Sânkhyas*. Cependant de tels passages sont expliqués autrement par les *Vêdântins*, qui s'appuient, dans cet exemple comme dans celui tiré du *Vêda* lui-même, sur d'autres textes, qui ne sont pas conciliables avec le *Sânkhya*.

---

(1) Institutes de *Manou*. 12. 50.

(2) *S'ank.* sur les *Br. Soûtr.* 2. 1. § 1 (S. 1. 2).

(3) *Mânavadharma-S'astra*, ou, avec le commentaire de KOULLOUKA: *Manou Sanhitâ*. Ces anciennes lois civiles et religieuses de l'Inde ont été traduites en anglais par W. Jones. Plusieurs éditions du texte sanskrit ont été données, tant en Asie qu'en Europe. Une des plus correctes a été imprimée à Paris par M. Loiseleur-Deslongchamps, qui en a donné aussi une traduction française. (G. P.)

Le même argument est appliqué, dans la section suivante (1), à combattre le *Yôga-Smriti* de PATANDJALI (*Hairan'ya-Garbha*), en tant qu'il est inconciliable avec les dogmes orthodoxes déduits des *Vêdas*; et, par une parité de raisonnement, il est appliqué aussi à réfuter le système atomistique de KAN'A'DA, ainsi que les autres systèmes qui admettent deux causes distinctes (une matérielle et une efficiente) de l'univers (2).

La doctrine dérivée du contenu des *Vêdas* peut être pareillement soutenue par le raisonnement, indépendamment de l'autorité. « L'objection que la cause et l'effet sont dissemblables n'est pas valable : des exemples d'une semblable dissimilarité sont fréquents. Les cheveux et les ongles, qui sont insensibles, croissent sur un animal sensible; et la vermine, douée de la faculté de sentir (les scorpions, etc.), naît d'une cause inanimée (du fumier de vache, etc.). L'argument, au surplus, peut être rétorqué; car, selon la partie adverse, des êtres sentants sont produits par une nature insensible plastique (3). La doctrine orthodoxe est soutenable par ces arguments et d'autres, au moyen du raisonnement : et en se servant de pareils arguments, les opinions concernant les atomes et le vide universel, opinions qui ne sont pas reçues par les meilleures personnes, peuvent être réfutées (4).

« La distinction relative à la jouissance, en distinguant

---

(1) *Br. Soûtr.* 2. 1. § 2 (S. 3).

(2) Voyez la note ci-devant page 33. Nous évitons, dans ces derniers Essais, les nombreux rapprochements que nous aurions pu faire, comme dans les deux premiers, avec des doctrines analogues des philosophes grecs, et même de certains philosophes modernes. Nous réservons ce parallèle pour une autre occasion. D'ailleurs, toute personne qui se sera un peu occupée de philosophie fera d'elle-même ces rapprochements. Les analogies qu'offrent, par exemple, le système *Vêdânta* avec les doctrines des néoplatoniciens qui les avaient empruntées à l'Asie, et celles des gnostiques dont la *gnose*, γνωσις, est identique pour le sens et la forme avec *Djnânâ*, la *connaissance* ou la *science divine* des *Vêdântins*, par laquelle on obtient la béatitude et l'absorption en Dieu, seront facilement saisies. (G. P.)

(3) *Br. Soûtr.* 2. 1. § 3 (S. 4. 11). (4) *Ibid.* § 3 (S. 13).

celui qui jouit, ou l'agent, de la chose possédée, n'invalide pas l'unité et l'identité de Brahma comme cause et effet (1). La mer est la même que ses eaux et n'en est pas différente; cependant les vagues, l'écume, les jaillissements, les gouttes et autres modifications qu'elle subit, diffèrent l'une de l'autre.

« Un effet n'est pas autre que sa cause. Brahma est unique et sans second. Il n'est pas séparé de lui-même incorporé. Il est l'Ame, et l'Ame est Lui (2). La même terre offre des diamants, des rocs de cristal, de l'orpiment rouge, etc.; le même sol produit une diversité de plantes; la même nourriture est convertie en excroissances variées, les cheveux, les ongles, etc.

« Comme le lait se change en caillé, et l'eau en glace, ainsi Brahma est diversement transformé et modifié, sans l'aide d'outils ou moyens extérieurs de quelle espèce que ce soit (3). Ainsi l'araignée forme sa toile de sa propre substance; les esprits prennent des formes diverses; les grues (*valâkâ*) propagent sans mâles; et le lotus croît de marais en marais sans organes de locomotion. Que Brahma soit tout entier sans parties, n'est pas une objection : il n'est pas totalement transformé dans les apparences du monde. Divers changements sont offerts à la même ame rêvant. Diverses formes illusoires et divers déguisements sont revêtus par le même esprit (4).

« Brahma est tout-puissant, propre à tout acte, sans organe ou instrument d'action (5). Aucun motif ou but spécial, autre que sa volonté, n'a besoin d'être assigné pour sa création de l'univers (6).

---

(1) *Br. Soûtr.* § 5 (S. 13). Voici le *Soûtra* :

Bhôktrâpattêr avibhâgas'tchêt syâl lôkavat. || 13 ||

(2) *Ibid.* § 6 (S. 14. 20) et § 7 (S. 21. 23).
(3) *Ibid.* § 8 (S. 24. 25).
(4) *Ibid.* 2. 1. § 9 (S. 26. 29). (5) *Ibid.* § 10 (S. 30. 31).
(6) *Ibid.* § 11 (S. 32. 33).

« L'injustice et l'incompassion (1) ne doivent pas lui être imputées, parce que quelques-uns (les dieux secondaires) sont heureux, tandis que d'autres (les bêtes et les êtres inférieurs) sont misérables, et que d'autres encore (les hommes) ont le bonheur et le malheur en partage. Chacun, dans le monde renouvelé, a son lot, conformément à ses mérites, à ses vertus ou à ses vices antérieurs, dans un premier stage d'un univers qui est éternel et qui n'a pas de commencement dans le temps. Ainsi le nuage pluvieux distribue la pluie avec impartialité; cependant les jeunes plantes varient d'après la semence qui les a produites (2).

« Tout attribut d'une première cause (omniscience, omnipotence, etc.) existe dans Brahma, qui est dénué de qualités (3). »

Le second chapitre de la seconde Lecture est destiné à la controverse. La doctrine des *Sânkhyas* est réfutée dans la première section; celle des *Vaisêchikas,* dans deux sections; celle des *Bauddhas,* dans plusieurs autres; celle des *Djainas,* dans une; celle des *Pâs'oupatas* et des *Pântcharâtras*, également dans une. On omet ici ces discussions de controverse, parce qu'un court abrégé eût été à peine intelligible, et qu'une exposition complète eût été trop longue. Ces différents systèmes seront, en partie, exposés dans un traité séparé sur la philosophie des sectes indiennes (4). Il est remarquable que le *Nyâya* de Gôtama soit entièrement passé sous silence dans le texte et les commentaires des *Vêdânta-Soûtras.*

Dans le troisième chapitre de la seconde Lecture, la tâche

---

(1) *Vaichamya* et *nairghrinya;* le dernier terme ne se trouve ni dans l'excellente 2ᵉ édition du Dictionnaire *sanskrit* de M. Wilson, ni dans le Dictionnaire *bengali* et *sanskrit* de M. Haughton, qui a recueilli avec beaucoup de soins tous les mots expliqués dans les précieux Mémoires de M. Colebrooke. Ce mot est composé du préfixe négatif *nir*, et de *ghrinya*, *compassion.* Le premier terme signifie littéralement : *inégalité.* (G. P.)

(2) *Br. Soûtr.* 2. 1. § 12 (S. 34. 36). (3) *Ibid.* 2. 1. § 13 (S. 37).

(4) Dans l'Essai qui suit celui-ci.

térieures, s'augmentant des formes précédentes qu'elle a revêtues dans un passé sans limite; car le monde n'a pas de commencement. L'Ame suprême fait agir les individus conformément à leurs penchants vertueux ou vicieux, comme la même pluie fécondante fait germer et croître diversement différentes semences, produisant une diversité de plantes selon leur espèce.

« L'ame est une portion du suprême ordonnateur (1), comme une étincelle l'est du feu. Ce rapport (entre l'ame et le suprême ordonnateur) n'est pas comme celui de maître et de serviteur, de gouvernant et de gouverné, mais comme celui du tout et de la partie. Dans plus d'un hymne ou prière des *Védas* (2), il est dit : « Tous les êtres constituent un quart de sa personne; trois quarts sont impérissables dans le ciel; » et dans l'*Is'wara-Gîtâ* (3) et autres *Smritis*, l'ame, ce qui anime le corps, est expressément déclarée être une portion de Brahma. Cependant le suprême Ordonnateur, dont l'ame individuelle fait partie, ne partage pas les peines et les souffrances que celle-ci éprouve, au moyen de la sympathie, pendant son association avec le corps; ainsi la lumière solaire ou lunaire paraît être ce qui l'éclaire, quoiqu'elle en soit distincte.

« Comme l'image du soleil réfléchie dans l'eau tremble ou vacille, en suivant les ondulations de l'étang, sans cependant affecter les autres images réfléchies dans l'eau, ni l'orbe solaire lui-même; ainsi les souffrances d'un individu n'affectent pas (physiquement) un autre individu, ni le suprême Ordonnateur lui-même. Mais, selon la doctrine des *Sânkhyas*, qui soutiennent que les ames sont nombreuses, chacune d'elles étant infinie, et toutes étant affectées par un principe plastique, la Nature (*pradhâna* ou *prakriti*), la peine ou le plaisir qui est éprouvé par une d'elles, doit être ressenti par toutes. Une conséquence semblable est

(1) *Br. Soûtr.* 2. 3. § 17 (S. 43. 53).
(2) *Rig-Véda*, 8. 4. 17. *Yadjour-Véda* (*Vadjasanéyî*) 31. 3.
(3) Sankara cite par ce nom la *Bhagavad-Gîtâ*.

objectée à la doctrine de KA'NADA, qui enseigne que les ames, nombreuses et infinies, sont par elles-mêmes insensibles, et que le sens intime, l'instrument de l'ame, est ténu comme un atome, et également insensible par lui-même. L'union d'une ame avec un sens intime (*manas*) n'exclurait pas son association avec d'autres ames, également infinies et possédant l'ubiquité; par conséquent toutes partageraient le même sentiment de peine ou de plaisir. »

Le quatrième chapitre du second Livre entreprend la tâche de concilier les contradictions apparentes de passages tirés des *Védas* (1).

« Les organes corporels des sens et d'action, désignés par le terme *prân'a*, dans une acception secondaire (ce terme est cité avec sa signification propre plus loin, § 4), ont, ainsi que les éléments et les autres objets traités dans le chapitre précédent, une origine semblable, comme modifications de BRAHMA; quoiqu'ils ne soient pas indiqués dans quelques passages concernant la création, et qu'ils soient mentionnés dans d'autres comme préexistants; mais il est expressément affirmé, dans certains autres passages, qu'ils sont successivement produits. Le défaut ou l'omission d'un texte n'invalide pas la teneur explicite d'un autre.

« Dans divers passages, le nombre des organes corporels est différemment établi : depuis sept jusqu'à treize. Le nombre précis est cependant de onze (2) : les cinq sens : la vue, etc.; les cinq organes d'action : la main, etc.; et finalement, la faculté interne, ou sens intime (*manas*), comprenant l'intelligence, la conscience et la sensation. Là où un nombre plus grand est spécifié, le terme est employé dans son sens le plus compréhensif; là où un nombre moindre est mentionné, il est employé dans une acception plus restreinte : ainsi (3) il est parlé de sept organes sensitifs, relativement aux yeux, aux oreilles, aux narines (comme des paires) et à la langue. »

(1) *Br. Soûtr.* 2. 4. § 1 (S. 1—4). (2) *Ibid.* 2. 4. § 1 (S. 1—4).
(3) *Ibid.* 2. 4. § 2 (S. 5. 6).

« Ils sont finis et petits : non pas cependant ténus comme les atomes, ni épais comme les éléments plus grossiers (1).

« Dans sa signification primitive ou principale, *prân'a* est l'action vitale, et spécialement la respiration. Dans ce sens surtout, c'est une modification du mot Brahma. Ce n'est pas le vent (*vâyou*) ou l'air qui est respiré, quoique décrit ainsi dans de nombreux passages des *Vêdas* et dans d'autres autorités; ce n'est pas non plus une opération d'un organe corporel; mais c'est un acte vital particulier, et il en comprend cinq de semblables : 1° la respiration, ou un acte opérant dans une direction vers le haut; 2° l'inspiration, ou un acte opérant dans une direction vers le bas; 3° une action vigoureuse, qui est un moyen terme entre les deux précédentes; 4° l'expiration, ou le passage en haut, comme dans la métempsycose; 5° la digestion, ou la circulation des aliments à travers la forme corporelle (2).

« Ici, ce terme doit être entendu d'un acte limité, non vaste ou infini, ni d'une petitesse excessive. L'acte vital n'est pas d'une dimension si circonscrite, qu'il ne puisse pénétrer toute la forme corporelle, comme dans l'exemple de la circulation des aliments; cependant il est assez subtil pour être imperceptible à un spectateur, dans l'exemple du passage de la vie lors de la transmigration.

« La respiration et les autres actes vitaux n'ont pas lieu d'eux-mêmes par une faculté intrinsèque, mais comme étant influencés et dirigés par une divinité qui préside, et un pouvoir régulateur, cependant d'une manière relative à un corps particulier, dont l'esprit animant perçoit la jouissance, et non la divinité qui préside (3).

« Les sens et les organes des sens, au nombre de onze, ci-dessus mentionnés, ne sont pas des modifications de l'acte vital principal, la respiration, mais des principes distincts (4).

---

(1) *Br. Soûtr.* 2. 4. § 3 (S. 7).
(2) *Ibid.* 2. 4. § 4 (S. 8). § 5 (S. 9—12). § 6 (S. 13).
(3) *Ibid.* § 7. (S. 14—16). (4) *Ibid.* 2, 4. § 8. (S. 17—19).

« C'est l'Ordonnateur suprême, non l'ame individuelle, qui est décrit dans des passages des *Vêdas* comme se transformant lui-même en diverses combinaisons, prenant différents noms et diverses formes, regardées comme terrestres, aqueuses, ou ignées, selon la prédominance de l'un ou de l'autre élément. Quand les aliments sont reçus dans le corps, ils subissent une triple distribution, selon leur finesse ou leur grossièreté : le blé et les autres aliments terreux se changent en chair; mais la partie la plus grossière est rejetée, et la plus fine nourrit l'organe mental. L'eau est convertie en sang; ses molécules les plus grossières sont rejetées comme l'urine; les plus fines alimentent le souffle ou la respiration. L'huile, ou une autre substance combustible, regardée comme ignée, se change en moelle; la partie la plus grossière se forme en résidu, comme les os, et la plus fine procure la faculté de la parole (1). »

La troisième Lecture traite des moyens par lesquels la connaissance peut être obtenue, et à l'aide desquels la délivrance et le bonheur perpétuel peuvent être accomplis. Comme pour servir de préliminaire à ces sujets ci-dessus, elle traite d'abord du passage de l'ame revêtue d'organes matériels dans le monde changeant, de ses conditions variées; et de la nature ainsi que des attributs de l'Être-Suprême.

« L'ame est sujette à la transmigration. Elle passe d'un état à un autre, revêtue d'une forme subtile consistant en particules élémentaires, qui sont la semence ou le rudiment d'un corps plus grossier. En quittant ce corps qu'elle a occupé, elle monte dans la lune, où, revêtue d'une forme aqueuse, elle reçoit la récompense de ses œuvres; et c'est de là qu'elle retourne occuper un nouveau corps, emportant avec elle l'influence qui résulte de ses premières œuvres. Mais les méchants souffrent pour leurs méfaits dans les sept régions destinées à la rétribution des œuvres (2).

« L'ame, en retournant occuper un nouveau corps, aban-

(1) *Br. Soûtr.* 2. 4. § 9 (S. 20—22).
(2) *Ibid.* 3. 1. § 1—3 (S. 1—7 et 8—11 et 12—21).

donne sa forme aqueuse dans l'orbe lunaire, et passe successivement et rapidement à travers l'éther, l'air, les vapeurs, les brouillards et les nuages, dans la pluie. Elle arrive ainsi par degrés jusque dans la plante qui végète; et de là, par le moyen de la nourriture, elle passe dans un embryon animal (1). »

Le second chapitre de cette Lecture traite des états ou conditions de l'ame revêtue d'un corps. On en distingue principalement trois : l'état de veille, celui de rêve, et le profond sommeil; on peut y en ajouter un quatrième, celui de la mort; et un cinquième, celui de l'extase, de l'évanouissement ou de la stupeur, qui est intermédiaire entre le profond sommeil et la mort (comme si le corps était à moitié mort), de même que le rêve est entre la veille et le profond sommeil. Dans cet état moyen de rêve il s'opère un cours fantastique d'événements, une création illusoire, qui cependant témoigne de l'existence d'une ame qui en a la conscience. Dans le profond sommeil, l'ame s'est retirée au sein de l'Ame suprême par la voie des artères du *pericardium* (2). »

Le reste de ce chapitre est consacré à l'examen de la nature et des attributs de l'Être-Suprême. « Il est décrit dans beaucoup de passages des *Védas*, comme diversifié et revêtu de chaque qualité, ainsi que d'un caractère particulier; mais dans d'autres textes variés et très-nombreux, il est désigné comme sans forme ou qualité. La dernière description lui est seule véritablement applicable, non la première, ni les deux ensemble. Il est impassible, inaffecté par les modifications du monde; comme le pur cristal, qui paraît coloré par la fleur rouge d'un *hibiscus*, n'en est pas moins réellement transparent. »

« Il ne varie pas avec chaque forme ou désignation feinte, car toute diversité lui est expressément refusée par des

---

(1) *Br. Soûtr.* 3. 1. § 4—6 (S. 22—23 et 24—27).
(2) *Ibid.* 3. 2. § 1—4 (S. 1—6, 7, 8, 9 et 10).

textes explicites; et la notion de variabilité relative à lui est distinctement condamnée dans quelques *Sâkhâs* du *Vêda* (1).

« Il n'est ni épais ni subtil, ni long ni court, ni audible ni tangible; il est dénué de forme, invariable. »

« Cet être lumineux, immortel, qui est sur cette terre, est le même que l'esprit lumineux, immortel, revêtu d'un corps, qui forme le *moi* corporel, et qui est identique avec l'Ame (suprême). » « Il est compréhensible par l'intelligence seule; il n'y a en lui aucune multiplicité. Quiconque le voit comme multiple expire mort après mort (2). »

« Il est sans forme, car il est expressément déclaré être ainsi; mais prenant une forme en apparence, comme un rayon du soleil ou la lumière de la lune, se réfléchissant sur un objet, paraissent droits ou courbés (3). »

« Il est dit être un sens pur, sans mélange, tout intelligence et pensée: comme un amas de sel est totalement d'un goût uniforme en dedans et en dehors, ainsi l'ame est une masse entière d'intelligence. » Cela est affirmé également dans les *Vêdas* et dans les *Smritis* : et, de cette manière, il est comparé aux images réfléchies du soleil et de la lune qui flottent et vacillent avec le soulèvement et la chute des ondes qui les réfléchissent (4). « Le soleil lumineux, quoiqu'unique, cependant réfléchi dans l'eau, devient multiple; telle est aussi l'ame divine incréée, par un déguisement sous divers modes. »

Les *Vêdas* le décrivent comme entrant dans les formes corporelles prises par lui-même (5), et les pénétrant. « Il forma les corps, bipèdes et quadrupèdes; et, devenant un oiseau, il passa dans ces corps, en les remplissant comme leur esprit formateur. »

Dans le *Vrïhad arányaka*, après avoir décrit les deux

---

(1) *Br. Soûtr.* 3. 2. § 5 (S. 11—13).

(2) Passage du *Véda* cité avec d'autres par les scholiastes dans leurs commentaires sur le texte en question. (3) *Br. Soûtr.* 3. 2 (S. 14).

(4) *Br. Soûtr.* 3. 2 (S. 15—20). (5) *Ibid.* S. 21.

modes d'être de BRAHMA, avec une forme et sans forme; l'un composé des trois éléments les plus grossiers, la terre, l'eau et le feu; l'autre consistant dans les deux plus subtils, l'air et l'éther; il est dit : « Alors son nom est ensuite proposé —, » « ni ainsi ni ainsi; car il n'existe aucun autre être que lui, et il est l'Être-Suprême. » Ici les formes finies précitées sont niées; car son existence, comme Être-Suprême, est souvent affirmée dans ce passage et dans d'autres (1). »

« Il est imperceptible; toutefois, pendant la méditation pieuse, il est pour ainsi dire appréhendé ou saisi par la perception et l'induction, au moyen de la révélation et des monuments traditionnels authentiques (2).

« Comme le soleil et les autres corps lumineux, qui paraissent multipliés par la réfraction, quoiqu'étant réellement simples, et comme l'éther (l'espace), subdivisé en apparence en des vases qui le contiennent dans de certaines limites, la lumière (suprême) est sans différence ou distinction de particularités, car elle est plusieurs fois déclarée être telle (3). C'est pourquoi celui qui connaît la vérité, est identifié avec l'Être-Suprême; car la révélation le déclare ainsi. Mais dès lors que tous deux sont affirmés, le rapport entre eux existe comme celui d'un serpent roulé sur lui-même que l'on imagine être un cerceau, ou comme celui d'une lumière et du flambeau qui la produit; car tous les deux sont lumineux (4).

« Il n'existe aucun autre être que lui, malgré le sens apparent de divers textes, qui semblent impliquer des différences, des rapports variés et quelques parties. Il possède l'ubiquité et il est éternel; car il est déclaré être plus grand que l'espace éthéré, qui est infini (5).

« Le fruit ou la récompense des œuvres dépend de lui, car cela est convenable; c'est ce qui est expressément affirmé dans les *Védas*. DJAIMINI allègue la vertu ou le mérite mo-

---

(1) *Br. Soûtr.* 3. 2. § 6 (S. 22). (2) *Ibid.* 3. 2. § 6 (S. 23—24).
(3) *Ibid.* S. 25. (4) *Ibid.* S. 26—30. (5) *Ibid.* § 7.

ral; mais l'auteur des *Soûtras* (Badaráyana Vyása) soutient la première opinion parce que l'Être-Suprême est désigné dans les *Vêdas* comme la cause de la vertu et du vice, ainsi que de tout autre chose (1).

Les deux derniers chapitres de la troisième Lecture ont rapport principalement aux exercices de dévotion et à la méditation religieuse, dont la pratique est enseignée comme propre et nécessaire pour préparer l'ame et le sens intérieur à recevoir la divine connaissance, et à se procurer son acquisition. Je passe rapidement sur cette partie copieuse du texte (2), pour le même motif qui m'a fait réduire à une très-courte notice l'exposition du *Yôga* ou *Sânkhya* théiste de Patandjali; parce que les observances religieuses en font plutôt le sujet exclusif que la philosophie, et que le rituel du *Yôga*, d'après les deux systèmes *Sânkhya* et *Vêdânta*, serait plus propre à être exposé dans un traité séparé, que de n'être qu'incidemment effleuré, dans l'investigation des doctrines philosophiques des deux écoles.

Diverses questions s'élèvent sur les modes, les formes et l'objet de la méditation enseignée dans les *Oupanichads* et dans les autres portions des *Vêdas*, ainsi que les observances extérieures qui lui sont immédiatement ou médiatement liées, et aussi sur l'efficacité directe de la connaissance; questions qui sont toutes examinées et résolues avec beaucoup de détail. En général, mais non pas toujours, la même divine connaissance, le même culte, et des méditations semblables, sont indiqués par les mêmes désignations dans les différents *Vêdas*; les omissions et les obscurités de l'un étant suppléées et expliquées par un autre, et même quelquefois sous diverses dénominations. Par l'acquisition d'une semblable connaissance, que l'on peut obtenir dans ce

---

(1) *Br. Soûtr.* 3. 2. § 8.

(2) Le troisième chapitre contient trente-six sections, comprenant soixante-six aphorismes; le quatrième renferme dix-huit sections, comprenant cinquante-deux *soûtras*; et le sujet est continué dans les huit premières sections de la quatrième Lecture.

monde ou dans une naissance future, pendant la vie, ou pour avoir son effet après la mort, l'influence des œuvres est annulée, et la délivrance qui en résulte est simple, ne variant pas en degré et n'occasionnant pas différentes gradations de bonheur, mais une félicité complète et finale.

La quatrième Lecture a rapport principalement au fruit et à l'effet de la méditation religieuse dirigée convenablement, et à l'acquisition conséquente de la connaissance divine. Le commencement du premier chapitre est, cependant, comme un supplément à la Lecture précédente, car il traite des exercices de dévotion, et de la posture (assise les jambes croisées) dans laquelle la dévotion et la contemplation doivent être appliquées avec la répétition constante de ces observances, et en y persistant durant la vie (1).

Ainsi, aussitôt que cette connaissance est obtenue, les fautes passées sont annulées, et les offenses futures sont prévenues (2). « Comme l'eau ne mouille pas la feuille du lotus, ainsi le péché ne souille pas celui qui connaît Dieu : comme les dépouilles d'un peigne étant jetées dans le feu sont consumées, ainsi les péchés sont consumés (3).

« De la même manière, l'effet du contraire (c'est-à-dire du mérite et de la vertu) est annulé et prévenu par l'acquisition de la connaissance. C'est à la mort que ces conséquences ont lieu (4). « Il passe par tous les deux (le mérite et le démérite) (5). » « Le lien du cœur est rompu, tous les doutes sont levés, et ses œuvres périssent lorsqu'il a vu l'Être-Suprême (6). » « Tous les péchés s'éloignent de lui (7) : » entendant par là les bonnes œuvres aussi bien que les mauvaises; car l'emprisonnement ou la contrainte des fers, des entraves du corps, est la même, que la chaîne soit d'or ou d'airain (8). »

« Mais il n'y a que les péchés et les vertus antérieures, qui

(1) *Br. Soûtr.* 4. 1. § 1—8 (S. 1—12).
(2) *Ibid.* 4. 1. § 9 (S. 13). (3) *Tchhândôgya*, *Brahma-Vidyâ.*
(4) *Br. Soûtr.* 4. 1. § 10. (S. 14). (5) *Vrihad-Aran'yaka.*
(6) *Moun'daka.* (7) *Tchhândôgya.* (8) *Com. Anon.*

n'ont pas commencé d'avoir un effet, qui soient annulés; car leur influence dure jusqu'à la délivrance de l'individu, et alors il se plonge dans le suprême BRAHMA (1). Ceux qui avaient un commencement d'exécution ne sont pas annulés, comme la flèche qui a été lancée complète sa course (décrit sa ligne de projection) et ne tombe pas avant que son mouvement d'impulsion ne soit épuisé; et comme la roue du potier, une fois mise en mouvement, tourne jusqu'à ce que la vitesse qui lui a été communiquée soit également épuisée. »

« Cependant le maintien d'un feu perpétuel, et certaines autres observances religieuses prescrites comme conduisant à la même fin, ne sont pas rendues inefficaces (2); car il est déclaré que « les *Brâhmanes* cherchent la connaissance divine par l'étude sacrée, le sacrifice, la libéralité et la dévotion (3) : » et d'après quelques *Sâkhas* (4) des *Vêdas*, d'autres mérites demeurent également efficaces; car les fils succèdent à l'héritage des œuvres de leur père; ceux qui lui sont affectionnés se partagent ses bonnes actions, et ceux qui sont méchants participent à ses mauvaises. » Ces observances sacrificatoires peuvent être telles qu'elles se trouvent associées avec des exercices de dévotion, la foi et la méditation pieuse; ou inaccompagnées de ces saintes pratiques pour l'acquisition de la divine science, puisqu'elles sont déclarées être le plus efficaces lorsqu'elles sont ainsi réunies ou associées, ce qui implique qu'elles ne sont pas entièrement inopératives par elles-mêmes (5). »

« Ayant annulé, par la jouissance, d'autres œuvres qui ont commencé d'avoir leur effet, ayant joui de la récompense des bonnes actions et souffert les peines des mauvaises, le possesseur de la divine connaissance, à la mort du corps, parvient à une réunion avec BRAHMA (6). »

---

(1) *Br. Soûtr.* 4. 1. § 11 (S. 15). *Tchhândógya.*
(2) *Ibid.* § 12 (S. 16—17). (3) *Vrihad-Aranyaka.* (4) *Satyâyana.*
(5) *Ibid.* 4. 1. § 13 (S. 18). *Tchhândógya.*
(6) *Ibid.* § 14 (S. 19). *Tchhândógya* et *Vridhad-Aranyaka.*

Le fruit de la divine connaissance ayant été montré dans le premier chapitre, le second chapitre de cette Lecture traite de l'effet particulier des exercices de dévotion associés avec la méditation appropriée. Il concerne principalement l'ascension de l'ame, ou le mode dans lequel elle passe en sortant du corps.

« La parole d'une personne mourante, suivie du reste des dix facultés extérieures (non les organes corporels eux-mêmes), est absorbée dans le sens intérieur (*manas*); car l'action des organes extérieurs cesse avant celle de ce sens. Celui-ci, de la même manière, se retire dans le souffle (1), accompagné pareillement de toutes les autres fonctions vitales, car elles sont les compagnes de la vie; et la même retraite du sens intérieur est remarquable aussi dans le profond sommeil et dans l'évanouissement. Le souffle, accompagné pareillement de toutes les autres fonctions vitales, est retiré dans l'ame vivante, qui gouverne les organes corporels, comme les serviteurs d'un roi s'assemblent autour de lui lorsqu'il est sur le point d'entreprendre un voyage; car toutes les fonctions vitales se rassemblent autour de l'ame au dernier moment, lorsqu'elle est expirante (2). L'ame vivante, accompagnée de toutes ses facultés, se retire dans un rudiment corporel, composé de lumière, avec le reste des cinq éléments, dans un état subtil. « Le *souffle* est par conséquent dit se retirer dans la *lumière;* n'entendant pas par là cet élément (du feu) d'une manière exclusive, ni une transition directe, car un voyageur est allé d'une cité dans une autre, quoiqu'il ait passé par une ville intermédiaire. »

« Cette retraite ou cet abandonnement du corps est commun au peuple ignorant et vulgaire comme à l'adorateur dévot contemplatif, jusqu'à ce que l'un et l'autre procèdent plus loin dans leurs voies respectives; et l'immortalité (sans une réunion immédiate avec le suprême BRAHMA) est le

(1) *Tchhândógya. Br. Soútr.* 4. 2. § 1—3.

(2) *Vrihad-Aran'yaka.*

fruit de la méditation religieuse, quoique les entraves ne puissent être complétement éloignées (1).

« Dans cette condition, l'ame de l'adorateur contemplatif reste unie à une forme élémentaire subtile, associée avec les facultés vitales, jusqu'à la dissolution des mondes, lorsqu'elle se plonge dans le sein de la suprême divinité. Cette forme élémentaire est mince dans ses dimensions comme subtile dans son tissu, et par conséquent elle est imperceptible aux spectateurs lorsqu'elle abandonne le corps : elle n'est pas non plus atteinte par la crémation ou d'autres traitements que le corps subit. Elle est sensible par sa chaleur aussi long-temps qu'elle habite avec cette forme plus grossière, qui devient froide dans la mort lorsqu'elle l'a abandonnée (2), et qui était échauffée par elle tandis qu'elle y faisait son séjour.

« Mais celui qui a obtenu la vraie connaissance de Dieu ne passe pas par tous les mêmes degrés de retraite, procédant directement à la réunion avec l'Être-Suprême, auquel il est identifié, comme un fleuve, à son embouchure avec la mer, se mêle et se confond avec ses flots. Ses facultés vitales et les éléments dans lesquels consiste son corps, toutes les seize parties composantes qui constituent la forme humaine, sont absolument et complétement absorbées : le nom et la forme cessent également; et il devient immortel sans ses parties ou membres (3) » (qui composaient sa forme terrestre).

Dans le cours de l'explication du texte, quelques-uns des commentateurs comparent la dernière absorption des facultés vitales, à la disparition de l'eau dont on a arrosé une pierre brûlante (4). Ils semblent ignorer son évaporation, et la considérer comme s'étant absorbée dans la pierre.

« L'ame, ainsi que les facultés vitales absorbées en elle,

---

(1) *Br. Soûtr.* 4. 2. § 4. (S. 7).

(2) *Ibid.* 4. 2. § 5 (S. 8—11). Kathavalli, etc.

(3) *Ibid.* § 6—8 (S. 12—16). *Kânwa, Mâdhyandina, Prasna.*

(4) *Ranganâtha* sur les *Br. Soûtr.* 4. 2. 6. (S. 12).

s'étant retirée dans son propre séjour (le cœur), le sommet de cette viscosité étincelle et illumine le passage par lequel l'ame doit partir : la couronne de la tête, si l'individu est sage, et une autre partie du corps, s'il est ignorant. Cent et une artères sortent du cœur, dont une passe par la couronne de la tête : elle est nommée *souchoumna.* Par ce passage, en vertu de la connaissance acquise et du souvenir de la voie méditée, l'ame du sage, ornée de la faveur de Brahma, dont la demeure est dans le cœur, s'échappe et rencontre un rayon solaire. C'est par cette route qu'elle se dirige, soit la nuit ou le jour, l'hiver ou l'été (1). Le contact d'un rayon du soleil avec la veine est constant, aussi long-temps que le corps subsiste : les rayons de la lumière en s'échappant du soleil parviennent à la veine, et réciproquement s'étendent de la veine au soleil. La préférence de l'été, comme offert en exemple dans le cas de Bhichma qui attendit le retour de cette heureuse saison pour mourir, ne concerne pas le dévot adorateur, qui a pratiqué les exercices religieux dans la contemplation de Brahma, comme étant prescrits par les *Vêdas*, et qui a par conséquent acquis la connaissance divine; mais elle concerne ceux qui ont suivi les observances enseignées par le *Sânkhya Yôga*, d'après lequel le temps du jour et celui de la saison de l'année ne sont pas indifférents.

Le voyage ultérieur de l'ame depuis la terminaison de l'artère coronale communiquant avec un rayon solaire jusqu'à sa destination finale, le séjour de Brahma, est diversement décrit dans plusieurs textes du *Vêda;* quelques-uns de ces textes spécifiant des stations intermédiaires qui sont omises par d'autres, ou mentionnées dans un ordre différent (2). Les différences apparentes de ces passages sont conciliées, et toutes sont démontrées comme relatives à une route uniforme, déduite du texte, pour le voyage divin (*dêva-yâna*) que l'ame délivrée accomplit. Une ques-

---

(1) *Br. Soûtr.* 4. 2. § 9—11 (S. 17—21). *Vrihad-aran-Tchhand.*

(2) *Tchhandôgya, Kauchitaki, Vrihad-Aranyaka.*

tion s'élève, de savoir si les stations intermédiaires, qui sont mentionnées, sont des stages du voyage, ou des scènes de jouissances qui doivent être visitées successivement, ou des signaux désignés pour la direction de la route (1). Sur ce point la conclusion établie est (2) que les divinités qui président aux régions indiquées ou qui les gouvernent, sont des guides pour l'ame, et la dirigent dans sa route, dénuée qu'elle est de soutien et d'organes animés, toutes ses facultés étant absorbées et retirées en elle; comme un homme aveugle ou faible est conduit par un guide.

La route déduite de la teneur des textes comparés et de diverses considérations exposées (3), a lieu par un rayon solaire jusqu'au royaume du feu; de là aux régents ou distributeurs du jour, des demi-lunaisons, des six mois de l'été, de l'année; et de là au séjour des dieux, à l'air ou vent, dont le régent dirige l'ame voyageante, depuis les limites de son domaine, du côté du soleil, par un passage étroit, comparé au moyeu de la roue d'un chariot; de là elle passe dans la lune, d'où elle monte à la région de l'éclair, au-dessus de laquelle est situé le royaume de Varoun'a, le régent de l'eau; car l'éclair et le tonnerre sont au-dessous des nuages de pluie et de la région aqueuse: le reste de la route a lieu par le royaume d'Indra, au séjour de Pradja'pati ou Brahma.

Une question s'élève, qui est ici discutée, savoir si Brahma, à la cour ou demeure duquel l'ame est conduite, est l'Être-Suprême, selon l'acception ordinaire et principale du terme, ou s'il est cet effet de sa volonté créatrice qui est distinguée comme étant *Kârya Brahma*, identifié avec le personnage mythologique intitulé Hiran'yagarbha, comme ayant été renfermé dans l'œuf d'or mondain. Djaimini af-

---

(1) Bhavadêva cite pour exemples *Pâtalipoura* et la rivière *Sôn'a* comme indiqués pour la direction de la route de *Tîrabhoukti* (*Thiroût*) à *Vârânasî* (Bénarès). Il est clair qu'il entend *Patâlipoura* (l'ancienne *Palibothra*) comme étant *Patna*.

(2) *Br. Soûtr.* 4. 3. § 1. 4 (S. 1—6). (3) *Ibid.* § 5 (S. 7—14).

firme que c'est l'Être-Suprême qui doit être ici entendu : mais BA'DARI soutient l'autre opinion, qui est celle que les commentateurs des *Soûtras* prétendent que leur auteur a adoptée.(1).

Les ames de ces saintes personnes seulement, dont la méditation pieuse était dirigée sur le pur BRAHMA lui-même, prennent la route décrite (2), et non les ames de ceux dont la contemplation a été partielle et restrictive; celles-ci ont leur récompense spéciale. Les ames de ceux aussi dont la connaissance de DIEU a été plus parfaite passent immédiatement, ou par quelque route, à la réunion avec la divinité, avec laquelle elles sont identifiées.

L'ame de celui qui est arrivé à la perfection de la divine connaissance, et qui est conséquemment délivré, « monte, en quittant sa forme corporelle, à la suprême lumière qui est BRAHMA, et s'identifie avec lui, d'une manière conforme et indivisée (3); » comme l'eau pure, absorbée dans le lac limpide, devient en tout conforme à lui.

Une différence de doctrine est mentionnée (4) concernant la condition de l'homme libéré. DJAIMINI soutient qu'il est revêtu d'attributs divins, de l'omniscience, du pouvoir de l'ubiquité, et d'autres facultés transcendantes. AUDOULÔMI affirme qu'il devient une pensée subtile, une intelligence sensible. L'auteur des *Soûtras* (BA'DARA'YAN'A) accède à l'opinion mentionnée la dernière, admettant toutefois la possession pratique ou apparente de facultés divines par celui qui a atteint la perfection de la connaissance.

Au moyen de certains exercices pieux et de la méditation (5), une connaissance moins parfaite est obtenue, laquelle, comme il a été remarqué précédemment, rend propre celui qui la possède à être reçu dans le séjour de BRAHMA, quoique non pour une réunion immédiate avec lui, et une identité complète avec son être. Dans cette condition, il

---

(1) *Br. Soûtr.* 4. 3. § 5 (S. 7—14). (2) *Ibid.* § 6 (S. 15—16).
(3) *Ibid.* 4. 4. § 1—2 (S. 1—4). (4) *Ibid.* § 3 (S. 5—7).
(5) *Hârda vidyâ* ou *Dahara vidyâ* dans le *Tchhândógya.*

jouit d'un pouvoir transcendant. Les *pitris* ou les ombres des ancêtres peuvent être évoquées par un simple acte de la volonté ; et d'autres facultés surhumaines peuvent être similairement exercées. Le possesseur de ces facultés transcendantes est indépendant, et n'est pas sujet au contrôle d'aucun autre être. Il peut, à son choix, être investi d'un ou de plusieurs corps, doués de sens et d'organes, ou bien être dépourvu d'une forme corporelle. Sur ce point, cependant, une différence de doctrine subsiste. Djaimini soutient l'indispensable présence du corps; Bá'dari, son absence ; et l'auteur des *Soûtras* (Bá'darà'yà'na) admet le choix. Dans l'un des cas, la condition est celle d'une personne sommeillant; dans l'autre, celle d'un homme éveillé (1).

« Maître de plusieurs corps par un simple acte de sa volonté, le *Yôgî* n'en occupe qu'un seul, laissant les autres inanimés, comme autant de machines de bois. Il peut animer plus d'un corps, de la même manière qu'une simple lampe peut alimenter plus d'une mèche (2). »

La libération (*moukti*), outre son sens propre et strict, qui est celui de délivrance finale, au moyen de la parfaite connaissance de Brahma, et l'identification conséquente avec la divinité, ainsi que l'absorption dans son essence, est pareillement employée dans une acception secondaire pour ce qui a son effet dans le temps de la vie (*djivan-moukti*); ou bien pour ce qui conduit l'ame après la mort à la demeure de Brahma ; non pas, cependant, dépourvue d'une forme corporelle subtile. La délivrance la plus complète est la délivrance incorporelle (*vidêha-moukti*) (3). La délivrance la moins parfaite appartient à un *Yôgî*, semblable, par rapport aux facultés et aux pouvoirs possédés par lui, à celui qui a accompli la même délivrance par les observances enseignées dans la *Sânkhya* ou le *Yôga* de Patandjali.

Ainsi un *Yôgî*, qui ne reçoit aucun contrôle et qui est

(1) *Br. Soûtr.* 4. 4. § 4. 5 (S. 9—14).

(2) *Ibid.* 4. 4. § 6 (S. 15—16).

(3) *Bhavadéva* sur les *Br. Soûtr.* 4. 4. (S. 22).

indépendant comme il a été déclaré être, peut exercer chaque faculté et un pouvoir supérieur analogue à celui de la divinité, qui peut conduire à la jouissance, mais il n'a pas un pouvoir créateur. Ses facultés sont transcendantes pour la jouissance, non pour l'action (1).

La délivrance la plus parfaite est absolue et finale; il n'y a plus pour l'ame de retour de la divine essence, dans laquelle elle a été absorbée, à la condition de subir de nouveau des transmigrations ultérieures comme elle en subissait avant cette absorption (2). Mais la connaissance incomplète qui conduit au séjour de BRAHMA, sans rendre l'ame capable d'une telle absorption dans la divinité, l'exempte du retour (à de nouvelles transmigrations) pendant le *kalpa* subsistant, mais non pendant une rénovation future des mondes (3), à moins que ce ne soit par une faveur spéciale de la divinité.

RÉCAPITULATION.

Dans le sommaire précédent du système *Vêdânta*, tiré des *Soûtras* de VYA'SA, on s'est conformé à l'interprétation donnée de ces *soûtras* par S'ANKARA; et ses gloses, avec les notes de ses annotateurs et les commentaires des scholiastes qui le suivent, ont été exclusivement employées, de crainte que la doctrine des écoles séparées et celles des diverses branches du *Vêdânta* ne se soient trouvées mêlées et confondues. Ces commentaires sont nombreux, et les éclaircissements et explications du texte ont été empruntés de l'un ou de l'autre indistinctement, selon le degré qu'ils

(1) *Br. Soûtr.* 4. 4. § 7 (S. 17—22). (2) *Ibid.* S. 22.
(3) Les Commentateurs ne paraissent pas s'accorder sur ce point.

ont été trouvés clairs et explicatifs, sans aucune préférence ou choix particulier. Cette observation naîtra dans l'esprit de quiconque voudra comparer ce sommaire avec ses autorités (1), car il n'a pas été jugé nécessaire, ni généralement praticable, de citer le commentaire particulier qui est spécialement employé dans chaque exemple.

On ajoutera ici quelques remarques dans lesquelles d'autres autorités sont pareillement employées, et principalement les ouvrages élémentaires (2) mentionnés dans l'Introduction de cet Essai.

Les dogmes principaux et essentiels du *Vêdânta* sont que Dieu est la cause omnisciente et toute-puissante de l'existence, de la conservation et de la dissolution de l'univers. La création est un acte de sa volonté. Il est tout à la fois la cause matérielle et efficiente du monde : créateur et nature, formateur et forme, opérateur et œuvre. A la consommation de toutes choses, toutes choses sont fondues ou absorbées en lui : comme l'araignée forme son fil de sa propre substance et le réabsorbe en elle; comme les végétaux sortent de la terre et y rentrent, terre à la terre; comme les cheveux et les ongles croissent sur un corps vivant et continuent de végéter avec lui. L'Être suprême est un, seul existant, sans second, entier, dénué de parties, éternel, infini, ineffable, invariable ordonnateur de tout, ame universelle, vérité, sagesse, intelligence, félicité.

Les ames individuelles, émanant de l'Ame suprême, sont comparées à des étincelles innombrables s'échappant d'un

(1) De toutes les autorités philosophiques dont M. Colebrooke s'est servi pour composer cet Essai, nous n'avons en notre possession que les *Brahma-Soûtras* de B. Vya'sa avec le commentaire de S'ankara A'tcha'rya, qui sont la grande autorité de l'école, et le *Vêdânta-Sâra* qui en est l'*Abrégé* ou l'*Essence*. Mais ces deux ouvrages nous ont suffi pour avoir lieu d'admirer de nouveau l'excellente exposition de M. Colebrooke, et son impartialité austère dont personne ne doute. (G. P.)

(2) Le *Vêdânta-Sâra*, imprimé à *Calcutta* récemment, le *Vêdânta-Paribâchâ*, etc.

brasier enflammé. Ces étincelles proviennent du foyer et y retournent, étant de la même essence. L'ame, qui gouverne le corps, avec les organes du corps, n'est point née, et elle ne meurt point. C'est une portion de la substance divine; et comme telle, infinie, immortelle, intelligente, sensible, véritable.

Elle est gouvernée par l'Ame suprême. Son activité n'est pas de son essence, mais elle s'exécute par le moyen de ses organes : comme un artisan, prenant ses instruments, travaille et supporte la fatigue et la peine, mais après les avoir mis de côté, se repose; ainsi l'ame est active, et souffre par le moyen de ses organes; mais, en étant dépouillée, et retournant à l'Ame suprême, elle jouit du repos et elle est heureuse. Ce n'est pas un agent libre et indépendant, mais elle est excitée à l'action par l'agent suprême, qui la fait agir dans un état donné, comme il a été résolu dans une première condition. D'après sa prédisposition pour le bien ou le mal, pour les actions prescrites ou défendues, elle est nécessitée à faire le bien ou le mal, et elle reçoit ainsi sa rétribution pour des œuvres antérieures. Cependant Dieu n'est pas auteur du mal.

Car il en a été ainsi de toute éternité : les séries des formes précédentes et des dispositions manifestées dans elles ont été infinies.

L'ame est enfermée dans le corps comme dans un fourreau, ou plutôt dans une succession de fourreaux. La première ou la plus intime enveloppe est l'enveloppe intellectuelle (*vidjnána-maya*) : elle est composée de la partie rudimentaire (*tan-mâtra*), ou des simples éléments non combinés, et elle consiste dans l'intellect (*bouddhi*) joint aux cinq sens.

L'enveloppe immédiate est l'enveloppe mentale (*manômaya*) dans laquelle le sens intérieur (*manas*) est joint avec la précédente. Une troisième enveloppe comprend les organes d'action ainsi que les facultés vitales, et elle est nommée l'enveloppe organique ou vitale. Ces trois enveloppes ou fourreaux (*kôcha*) constituent la forme subtile

(*soûkchma-sarîra* ou *linga-sarira*) qui attend l'ame dans ses transmigrations. Le rudiment intérieur confiné dans l'enveloppe la plus intime est la forme causale (*kârana-sarîra*).

Le corps grossier (*sthoûla-sarîra*) qu'elle anime de la naissance à la mort, dans chaque progrès de ses transmigrations, est composé des éléments les plus épais, formés par les combinaisons des éléments simples, dans les proportions de quatre huitièmes de l'élément caractéristique et prédominant avec un huitième de chacun des quatre autres : c'est-à-dire, les particules de plusieurs éléments, étant divisibles, sont, dans le premier cas, partagées en moitiés, dont une est subdivisée en quarts ; et la moitié restante se combine avec une partie (le quart d'une moitié) de chacun des quatre autres, constituant ainsi des éléments épais ou mêlés (1). L'enveloppe extérieure composée d'éléments ainsi combinés est l'enveloppe alimentaire (*annamaya*), laquelle, étant le séjour de la jouissance grossière, est par conséquent nommée le corps épais.

La forme organique s'assimile les éléments combinés reçus dans la nourriture ; elle sécrète les parties les plus fines et elle rejette les plus épaisses : la terre devient la chair ; l'eau, le sang ; et les substances inflammables (l'huile et la graisse), la moelle. Les particules les plus épaisses des deux premières sont excrétées, comme les déjections grossières et l'urine ; celles de la troisième espèce sont déposées dans les os. Les particules les plus fines ou les plus déliées de l'une nourrissent le sens intérieur ; celles de l'autre alimentent la respiration ; et celles de la troisième entretiennent la parole.

Les corps organisés sont arrangés par les *Vêdântins* dans quatre ou trois classes : l'autorité des passages du *Vêda* est également citée pour ces deux arrangements. Leurs quatre classes sont les mêmes que celles des autres écrivains ; mais

(1) *Véd. Sâra.* 136.

la triple division paraît être particulière à cette école. Ce sont 1° les vivipares (*djîvadja*), comme l'homme et les quadrupèdes; 2° les ovipares (*an'd'adja*), comme les oiseaux et les insectes; 3° les germinipares (*oudbhidjdja*) (1). Ce dernier genre, cependant, comprend les deux classes finales de la quadruple division, les vermisseaux et les végétaux; différant seulement en ce que les uns naissent de la terre et que les autres pullulent dans l'eau : les uns sont fixés, les autres mobiles. A tous les deux est assignée une génération spontanée et équivoque, ou une propagation sans union de père et mère.

L'ordre dans lequel les cinq éléments sont énumérés est celui de leur développement : 1° l'élément éthéré (*âkâsa*), qui est considéré comme le fluide le plus subtil, occupant tout l'espace, et confondu avec le vide : le son est sa qualité particulière. 2° Le vent (*vâyou*) ou l'air en mouvement; car la mobilité est sa nature caractéristique; le son et le toucher sont sensibles en lui. 3° Le feu ou la lumière (*têdjas*), dont la chaleur est la nature caractéristique; et par lequel le son, le toucher et la couleur (ou la forme) sont rendus manifestes. 4° L'eau (*apa*), dont la fluidité est la nature caractéristique, et dans laquelle le son, le toucher, la couleur et le goût se rencontrent. 5° La terre (*prithivî* ou *anna*), dont la dureté ou la rugosité est la nature caractéristique; et dans laquelle le son, le toucher, la couleur, le goût et l'odeur peuvent se discerner.

La notion de l'éther et du vent comme éléments distincts, opinion que cette école a en commun avec la plupart des autres écoles de philosophie indienne, semble avoir son origine dans l'assomption de mobilité reconnue comme caractère essentiel de l'un. De là l'air en mouvement a été distingué du fluide aérien en repos, qui est l'*âkâśa*, supposé pénétrer et embrasser tout l'espace du monde; et, par une transition facile, *vâyou* (le vent) et le mouvement

(1) *Sank.*, etc., sur les *Br. Soûtr.* 3. 1. § 3 (S. 21).

deviennent identifiés, comme l'*âkâśa* (l'éther) et l'espace sont pareillement confondus.

Un corps organisé, dans son état le plus subtil de ténuité, comprend onze membres (*avyaya*) ou parties corporelles, savoir : cinq organes des sens, comme autant d'instruments d'action, et le même nombre de facultés vitales ; auxquels est ajouté le sens intérieur (renfermant l'intelligence, la conscience et la sensation) ; ou, en distinguant le sens intérieur et l'intellect (*bouddhi*) comme parties séparées, le nombre est de douze.

Les facultés vitales, nommées *vâyou*, ne sont pas proprement l'air ou le vent, mais ce sont les fonctions ou actions vitales. Considérées, cependant, par rapport à la signification propre du terme, elles sont expliquées par quelques-uns comme il suit : 1° la respiration, qui est ascendante, et dont le séjour est dans les narines ; 2° l'inspiration (ou autrement expliqué, le *flatus*), qui est descendant, et qui sort de l'extrémité inférieure des intestins ; 3° la flatuosité qui est répandue dans le corps, passant par toutes les veines et les artères ; 4° l'expiration, qui monte du gosier ; 5° la digestion ou l'air abdominal, dont le séjour est le milieu du corps.

D'après une explication différente, la première est la respiration ; la seconde, l'inspiration ; la troisième, un milieu entre les deux : la pulsation, la palpitation, et autres mouvements vitaux ; la quatrième est l'expiration ; et la cinquième est la digestion.

Trois états de l'ame par rapport au corps sont reconnus ; on peut y en ajouter un quatrième et même un cinquième. Ces états sont : l'état de veille, celui de rêve, celui de profond sommeil, celui de demi-mort et celui de mort. Dans l'état de veille, l'ame, associée avec le corps, est active sous la direction de la providence, et elle a la faculté d'agir avec une création réelle (*pâramârthikî*) et pratique (*vyavahârikî*). Dans un songe il y a une création illusoire et non réelle (*mâyâmayî*) : néanmoins, les songes pronostiquent les événements. Le songe est le milieu (*sandhya*) entre le

lesquels chaque être individuel a apporté les prédispositions contractées par lui dans des états antérieurs, et ainsi rétrospectivement sans commencement ou limite.

La notion, que le monde versatile est une illusion (*mâyâ*), que tout ce qui passe dans la perception sensible de l'individu dans la veille n'est qu'une rêverie fantastique présentée à son imagination, que toute chose apparente n'est pas réellement existante, et que tout est chimérique, ne paraît pas être la doctrine du texte du *Vêdânta*. Je n'ai rien remarqué dans les *Soûtras* de Vyâsa ni dans la glose de S'ankara qui appuie cette opinion, mais j'ai trouvé beaucoup de choses sur ce sujet dans les petits commentaires et dans les traités élémentaires. Je la regarde comme n'étant pas un dogme de la philosophie *Vêdântine* originale, mais celui d'une autre branche, d'où les derniers écrivains l'auront empruntée, et auront ainsi mêlé et confondu les deux systèmes. La doctrine du *Vêdânta* primitif est complète et consistante, sans ce greffe d'une origine postérieure.

ESSAIS

SUR

LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS.

Ve ESSAI. SUR LES SECTES HÉRÉTIQUES INDIENNES.

INTRODUCTION.

Mon intention est de traiter, dans le présent Essai, des systèmes hérétiques de Djina et de Bouddha, comme je l'ai annoncé dans le premier Essai de cette série *sur la philosophie des Hindous*, et de donner en même temps une notice sur certaines autres sectes indiennes, qui, comme celles désignées ci-dessus, présentent quelque analogie avec les *Sânkhyas*, ou sectateurs de Kapila et de Patandjali.

Les opinions théologiques ou métaphysiques de ces sectaires, indépendamment de la mythologie et des cérémonies du culte, peuvent être considérées avec justesse, comme une branche de philosophie, quoiqu'elles constituent l'essence de leur religion, et comprennent non-seulement leurs croyances, comme celles à la divinité et à une existence future, mais aussi certaines observances religieuses qui doivent être pratiquées avec le secours des moyens prescrits pour atteindre le bonheur éternel : lequel bonheur, ici, comme dans la plus grande partie des autres sectes d'origine indienne, est la récompense proposée pour une vraie et parfaite connaissance des premiers principes.

Je considère les *Djainas* et les *Bauddhas* comme ayant été pri-

mitivement Hindous (1); et je les ai d'abord mentionnés comme tels (2), parce qu'ils ont reconnu et reconnaissent encore la distinction des quatre castes. Il est vrai que, dans l'*Hindousthân*, s'il n'en est pas de même également dans la péninsule de l'Inde, les *Djainas* sont tous d'une seule caste; mais cette circonstance est expliquée par leurs adversaires (Koumârila Bhat't'a, etc.), qui affirment que ce sont des *Kchatriyas* égarés (Hindous de la seconde classe, ou de la tribu militaire): ils s'appellent eux-mêmes *Vais'yas* (appartenant à la troisième caste, qui est celle des laboureurs et des marchands). En renonçant aux opinions hétérodoxes ou aux hérésies de la secte *Djaina*, ils reprennent leur place parmi les *Hindous* orthodoxes, comme appartenant à une caste particulière (*Kchatriya* ou *Vais'ya*). Les représentants de la grande famille de *Djagat Sét'h*, qui fut convertie, il y a quelques années, avec plusieurs des siens, de la secte *Djaina*, à la foi orthodoxe, en est un exemple frappant. Tel ne serait pas le cas d'un converti qui n'aurait pas déjà une caste comme *Hindou*.

Les deux religions de Djina et de Bouddha sont, sous le point de vue de l'*Hindou* qui révère le *Véda* comme une révélation divine, complétement hétérodoxes; et cela plus particulièrement pour leur hérésie de nier l'origine divine du *Véda*, que pour leur déviation de la doctrine qu'il renferme. D'autres sectes, comme les *Sânkhyas* et les *Vais'échikas*, quoique non orthodoxes, ne rejettent pas ouvertement l'autorité du *Véda*. Elles s'efforcent de concilier leur doctrine avec le texte de l'écriture indienne, et elles se réfèrent à des passages de cette même écriture qu'elles interprètent comme renfermant leurs opinions. La *Mîmânsâ*, qui fait profession de suivre implicitement le *Véda*, s'applique en conséquence, dans ses controverses avec ces demi-hérétiques, à combattre de telles interprétations inexactes Elle réfute une construction erronée,.

---

(1) Les preuves de cette opinion, comme l'a déjà observé M. Ab. Rémusat, sont surabondantes. Il suffit de jeter un coup d'œil sur un livre chinois de cette secte, pour voir qu'elle rapporte tout à l'Inde, qu'elle considère comme le berceau de ses croyances, et dont la langue lui est encore familière, puisque la plus grande partie des ouvrages bouddhiques sont des traductions si fidèles, que beaucoup de mots sacramentels sanskrits, qui n'avaient pas leurs équivalents dans le chinois, ont été bien ou mal transcrits, autant du moins que la prononciation bornée du chinois le leur a permis. (G. P.)

(2) *Asiat. Res.* vol. ix, p. 288.

plutôt qu'une suite controuvée de raisonnements. Mais les *Djainas* et les *Bauddhas*, désavouant complétement le *Véda*, sont hors du sein de l'Église *hindoue*, dans sa plus large extension; et la *Mîmânsâ* (pratique aussi bien que théologique), dans sa controverse avec ces infidèles, car c'est ainsi qu'ils lui paraissent, argumente sur des principes généraux de raisonnement indépendants de toute autorité, à laquelle il serait inutile de recourir.

L'*Outtara-Mîmânsâ* (la dernière *Mîmânsâ* ou *Mîmânsâ* spéculative) consacre deux sections (*Adhikaran'as*) à la réfutation des *Bauddhas*, et une à celle des *Djainas*. Ce sont les 4[e], 5[e] et 6[e] sections du 2[e] chapitre de la 2[e] Lecture: et, dans le même chapitre de controverse, la *Mîmânsâ* procède à la réfutation des *Pâs'oupatas* et des autres branches de la secte *Mahês'wara*, ainsi que de la secte *Pântcharâtra*, autre branche de la secte *Vaichn'ava* [ou du *Vichn'ouisme*]. Il est fait accidentellement allusion aux *Tchârvâkas* dans une section très-importante concernant la distinction du corps et de l'ame, dans le 3[e] chapitre de la 3[e] Lecture (§ 30). Dans la *Poûrva-Mîmânsâ*, la controverse est plus dispersée; elle se représente en divers endroits, sous divers titres, mais spécialement dans le 3[e] chapitre du premier Livre (§ 4).

Le *Sânkhya* de Kapila consacre un chapitre entier à la controverse; et il cite la secte de *Bouddha* sous la désignation de *Nâstikas*; dans un endroit il est fait mention des *Pâs'oupatas*; et dans un autre, des *Tchârvâkas*.

C'est de ces discussions controversiales et d'autres semblables, plus que de sources directes, que j'ai tiré les informations sur lesquelles est fondé l'aperçu suivant de la philosophie des *Djainas* et des *Bauddhas*, ainsi que des *Tchârvâkas*, des *Pâs'oupatas* et des *Pântcharâtras*. On n'a pas été à même de consulter une bonne collection d'ouvrages originaux composés par des écrivains de ces propres sectes, soit dans la langue *Sanskrite*, soit en *Prâkrit* ou en *Palî*, idiomes des *Djainas* et des *Bauddhas*. Mais quoique les documents soient fournis par leurs adversaires et leurs ennemis invétérés, ils paraissent, autant que j'ai eu l'occasion de m'en assurer en comparant ces mêmes documents avec leurs propres écrits, essentiellement exacts et corrects (1).

---

(1) On en verra une nouvelle preuve dans la suite de cet Essai, fournie par la *Nomenclature pentaglotte bouddhique* de la Bibliothèque royale de Paris, imprimée en Chine, dans laquelle les *catégories* sont les mêmes que celles.

SECTE DE DJINA.

Les *Djainas* ou *Arhatas*, sectateurs de DJINA ou ARHAT (termes d'une égale signification), portent aussi les dénominations de *Vivasanâs*, *Mouktavasanâs*, *Mouktâmbaras* ou *Digambaras*, par rapport à la nudité de l'ordre rigide d'ascétiques composant cette secte; ascétiques qui marchent *dénués de vêtements*, *dépouillés*, ou *vêtus par les régions de l'espace*, comme l'indique le sens de ces mots. L'ordre moins sévère des *Svêtâmbaras* (1), *couverts de blancs vêtements*, est d'une date plus moderne, et elle jouit d'une considération inférieure. Parmi les surnoms sous lesquels ils sont connus, se rencontre celui de *Lountchîta-kês'a*. Il fait allusion à la pratique de s'arracher brusquement les cheveux de la tête ou les poils du corps, dans un esprit de mortification. PA'RS'WANAT'HA est décrit comme s'arrachant cinq poignées de cheveux de sa tête en devenant dévot (2).

Selon les *Digambaras djainas*, l'univers consiste en deux grandes classes ou catégories : l'*animée* et l'*inanimée* (*djîva* et *adjîva*), sans un créateur ou une providence régulatrice (*îs'wara*) (3). Ils assignent pour cause du monde (*kâran'a*), les atomes, qu'ils ne distinguent pas, comme les *Vaisêschikas*, en autant de sortes qu'ils reconnaissent d'éléments; mais ils considèrent ces éléments : *c'est-à-dire*, la terre, l'eau, le feu et l'air, admis par eux, comme des composés ou agrégats modifiés d'atomes homogènes (4).

Ces gymnosophistes distinguent, comme il a déjà été

---

données par l'illustre COLEBROOKE, d'après les adversaires des *Bouddhistes*. Dans les citations que nous avons faites de cet ouvrage, nous avons négligé les interprétations thibétaine, mantchoue et mongole, pour ne donner que le *texte sanskrit* et l'*interprétation chinoise*. On les trouvera à l'Appendice. (G. P.)

(1) On peut voir le Mémoire du major DELAMAINE sur les *Srâvakas* et les *Djainas*, p. 416 du t. I. des *Transact. of B. A. S.*

(2) *Ibid.* p. 433.

(3) *Râmânoudj* sur les *Br. Soûtr.*

(4) C'est la pure doctrine moderne des atomes, comme elle fut celle de Leukippe et d'Epikure. (G. P.)

observé, deux principales catégories : la 1re, Djîva, est l'ame intelligente et sensible (*tchaitana âtmâ*, ou *bôdhâtmâ*), revêtue d'un corps, et par conséquent composée de parties; éternelle : la 2e, Adjîva (*a-djîva*), est tout ce qui n'est pas une ame vivante, *c'est-à-dire*, la plénitude de la substance inanimée et insensible (*djad'a*). L'une est l'objet de la jouissance, étant ce qui la procure à l'ame; ce qui doit être possédé par l'ame (*bhôgya*); l'autre est l'être jouissant (*bhôktâ*) ou l'agent de la jouissance, l'ame elle-même.

Ce second prédicament, très-compréhensif, admet une sextuple division; et le nombre entier des catégories (*padârtha*), telles qu'elles sont distinguées par rapport au grand et dernier objet de la délivrance de l'ame, est par conséquent de *sept* (1).

I. Djîva, ou l'ame, comme elle est mentionnée ci-dessus, comprenant trois espèces : 1° éternellement parfaite, *nitya-siddha*, ou parfaite au moyen d'une profonde abstraction, *yôga-siddha*; par exemple, les *Arhats* ou *Djainas*, saints déifiés de cette secte ; 2° ame qui est libre ou délivrée des liens terrestres, *moukta* ou *mouktâtmâ*; sa délivrance ayant été accomplie par la stricte observance des préceptes des *Djainas ;* 3° ame qui est *liée*, enchaînée, *baddha* ou *baddhâtmâ*, étant dans un état antérieur à la délivrance, et demeurant captive par ses actions ou œuvres (*karma*).

II. Adjîva, l'inanimé pris dans un sens restreint. Il comprend les quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air; et tout ce qui est *fixe* ou *immobile* (*sthâvara*), comme les montagnes; ou *mobile* (*djangamma*), comme les rivières, etc. Dans un arrangement différent, qui sera cité ci-après, cette catégorie est nommée *matière* (*poudgala*).

III.—VII. Les cinq catégories qui restent sont distribuées en deux classes : ce qui doit être effectué (*sâdhya*), et les moyens employés pour cet objet (*sâdhana*). L'une de ces classes comprend deux divisions, et l'autre trois. Ce qui peut être

---

(1) S'ankara et les autres commentateurs des *Br. Soûtr.*, ainsi que les annotateurs de leurs gloses.

sommeil et la veille. Dans le profond sommeil, l'ame est absente, s'étant retirée par le canal des artères, et elle est comme si elle était enveloppée dans la suprême divinité. Cependant, elle n'est pas mêlée avec l'essence divine, comme une goutte d'eau tombée dans un lac, où elle devient indistinctible; mais, au contraire, l'ame continue d'être distinguée, et retourne sans changement au corps qu'elle anime pendant la veille. L'évanouissement ou la stupeur est un état intermédiaire entre le sommeil et la mort. Durant l'insensibilité produite par accident ou malaise, il y a comme un profond sommeil et une léthargie, une absence temporaire de l'ame. Dans la mort, elle a quitté absolument sa forme corporelle grossière.

Sujette à une transmigration future, elle visite d'autres mondes, pour y recevoir la récompense de ses œuvres, ou pour souffrir la pénalité de ses méfaits. Les ames pécheresses tombent dans différentes régions de tourments, administrés par Tchitragoupta et d'autres personnages mythologiques, dans le royaume de Yama. Les ames vertueuses s'élèvent jusqu'à la lune, où elles jouissent du fruit de leurs bonnes actions; et de là elles retournent dans ce monde pour y animer de nouveaux corps, et pour agir en eux, sous la direction de la providence, conformément à leurs penchants ou à leurs prédispositions, dont les traces continuent de subsister.

Les sages, délivrés des piéges du monde, montent encore cependant plus haut; ils vont jusqu'au séjour et à la cour de Brahma; ou, si leur acquisition de la sagesse est complète, ils passent pour toujours dans une réunion avec la divine essence.

Trois degrés de libération ou délivrance (*moukti*) sont distingués : l'un, incorporel, qui est le dernier mentionné et qui est complet; un autre, imparfait, qui est celui mentionné ci-devant, dont l'effet commence à la mort, lorsque l'ame passe au ciel le plus élevé, le séjour de Brahma. Le troisième est efficace dans le temps de la vie (*djivan-moukti*), et rend capable le possesseur de cette dé-

livrance, d'accomplir des actions surnaturelles; comme l'évocation des mânes des ancêtres, la translation de soi-même dans d'autres corps appelés à l'existence par la pure force de sa volonté, le déplacement à plaisir d'un lieu dans un autre, et d'autres actions merveilleuses.

Ces degrés de délivrance sont achevés au moyen de certains sacrifices, comme celui du cheval (*as'wamêdha*), ou par des exercices religieux dans divers modes prescrits, en même temps que par la méditation pieuse sur l'être et les attributs de Dieu : mais le plus haut degré de la délivrance peut être obtenu seulement par une connaissance parfaite de la nature divine, et de l'identité de Dieu avec ce qui est émané de lui, ou qui fut créé de sa substance et qui partage son essence divine.

Les questions les plus abstruses, qui sont agitées par les théologiens, ont aussi attiré l'attention des *Vêdântins*, et elles ont été discutées par eux très au long; telles sont le libre arbitre (*swâtantrya*), la grace divine (*îs'wara-prasâda*), l'efficacité des œuvres (*karman*) ou de la foi (*s'radhâ*), et beaucoup d'autres points également abstrus.

On ne trouve rien dans le texte de Bâdarâyan'a, et peu de chose dans la glose de S'ankara, concernant le dernier sujet mentionné, celui de la foi. Sa souveraine efficacité est un dogme d'une autre branche de l'école *Vêdânta*, qui suit l'autorité de la *Bhagavad-gîtâ*. Dans cet ouvrage, comme dans beaucoup des *Pourân'as*, des passages relatifs à ce sujet se rencontrent à chaque page.

Le fruit des œuvres est le grand sujet de la première *Mîmânsâ*, qui traite des devoirs religieux, des sacrifices, et d'autres observances.

La dernière *Mîmânsâ* soutient plus particulièrement la doctrine de la *grâce divine*. Elle traite du *libre arbitre*, qu'elle nie dans le fait; mais elle s'efforce de concilier l'existence du mal moral sous le gouvernement d'une providence toute sage, toute-puissante et bienveillante, avec l'absence du libre arbitre, en soutenant l'éternité passée de l'univers, et les renouvellements infinis des mondes dans

nombre de *huit*, et ils sont distribués en deux classes qui en comprennent *quatre* chacune : dans la première sont les actes mauvais, *ghâtin*, et les impurs, *asâdhou*, comme souillant la délivrance; dans la seconde sont les *aghâthin*, innocents, et les *sâdhou*, purs, comme n'opposant aucun obstacle à la libération.

I. La première classe comprend :

1° *Djnâna-varańîyâ*, la notion erronée que la connaissance est inefficace, que la délivrance n'est pas le résultat d'une parfaite connaissance des vrais principes, et qu'une telle science ne produit pas la délivrance finale.

2° *Darśańa-varańîyâ*, l'erreur de croire que la délivrance ne peut pas être obtenue par l'étude de la doctrine des Arhats ou Djinas.

3° *Mohanîya*, doute et hésitation comme dans le choix particulier des nombreux moyens irrésistibles et infaillibles enseignés par les *Tîrthankaras* ou Djinas.

4° *Antarâya*, l'intervention ou les obstacles que l'on oppose à ceux qui sont engagés dans la recherche de la délivrance, et l'empêchement qui en résulte pour eux de l'obtenir.

II. La seconde contient :

1° *Vêdanîya*, la conscience individuelle, la réflexion que « *je suis capable d'obtenir la délivrance.* »

2° *Nâmika*, la conscience individuelle d'une appellation [de *nama*, *nomen*, *nom*]; la réflexion que « *je porte ce nom.* »

3° *Gôtrika*, la conscience de la race ou de la lignée ; la réflexion que « *je suis descendant d'un certain disciple de* Djina, *natif d'une certaine province.* »

4° *Ayouchka*, l'association ou la connexion avec le corps ou la personne; ce (comme l'étymologie du terme l'indique) qui proclame (*kâyatê*) l'âge (*âyouch*), ou la durée de la vie.

Autrement interprétés, les quatre *karmas* de cette seconde classe étant pris dans l'ordre inverse, c'est-à-dire en commençant par *âyouchka*, signifiant procréation, et progression subséquente dans la formation de la personne ou du corps au sein duquel la délivrance peut être obtenue

par l'ame qui l'anime ; car c'est par la connexion ou le rapport avec la matière blanche, ou pure et sans tache, que la délivrance finale peut être accomplie. Je ne m'arrêterai pas sur le développement particulier et respectif de ces quatre *Karmas*, pris dans ce dernier sens.

Un autre arrangement, qui a aussi un rapport spécial à la délivrance finale, est enseigné dans une quintuple distribution des prédicaments ou catégories (*astikâya*). Le mot qui précède est expliqué comme signifiant une substance qui se présente communément; ou comme un terme d'un sens général; ou (conformément à son étymologie) ce dont *on dit* (*kâyatê*) que « *il est* » [*asti*, *est*]; en d'autres termes, ce dont l'existence est universellement reconnue.

I. La première distribution est Djîva'stika'ya : le prédicament, *vie ou âme*. C'est, comme on l'a déja décrit, dans l'état d'*enchaînée*, de *délivrée* ou de *toujours parfaite*.

II. Poudgala'stika'ya : Le prédicament, *matière :* comprenant tous les corps composés d'atomes. Il est sextuple, ou il embrasse six divisions, comprenant les quatre éléments et tous les objets sensibles, fixes ou mobiles. Il est identique avec le prédicament *adjîva*, ou la seconde des sept catégories énumérées dans l'arrangement décrit ci-dessus.

III. Dharma'stika'ya : Le prédicament, *vertu :* que l'on peut induire d'une direction droite des organes. *Dharma* est expliqué comme une substance ou une chose (*dravya*) de laquelle peut être conclue, comme son effet, l'ascension de l'ame vers la région supérieure.

IV. Adharma'stika'ya : le prédicament, *vice :* ou le contraire du précédent. *Adharma* est ce qui est cause que l'ame continue d'être enchaînée dans les entraves du corps, malgré sa faculté de monter, et sa tendance naturelle à prendre son essor.

V. Aka'sastika'ya : Le prédicament *âkâs'a* [*air* ou *espace éthéré*], dont on en a fait deux : le *Lôkâkâs'a* [*air* ou *espace éthéré* du monde] et le *Alôkâkâs'a* [*espace sans monde.*]

1° *Lôkâkâs'a* est le séjour de l'esclavage : c'est une région mondaine, consistant en divers étages, l'un au-dessus de

l'autre, dans lequel demeurent différents ordres successifs d'êtres non libérés.

2° *Alôkâkâśa* est le séjour des ames délivrées des liens corporels, au-dessus de tous les mondes (*lôkas*) ou de tous les êtres mondains. Ici le mot *âkâśa* implique que c'est un lieu d'où l'on ne revient pas.

Les gymnosophistes *Djainas* sont également cités (1) pour un arrangement qui distingue six substances (*dravya*) comme constituant le monde; savoir :

1° *Djîva*, l'ame.

2° *Dharma*, vertu : substance (2) particulière pénétrant le monde, et cause de l'ascension de l'ame.

4° *Poudgala*, matière : substance ayant couleur, odeur, saveur et tactilité; comme le vent, le fer, l'eau et la terre : soit atomes, ou agrégats d'atomes; corps individuel, mondes collectifs, etc.

5° *Kâla*, temps : substance [ou chose] particulière, qui est traitée en pratique comme passé, présent et avenir.

6° *Akâśa*, une région, un tout, un infini.

Pour concilier le concours de qualités opposées dans le même sujet à différents temps, et, dans différentes substances, aux mêmes temps, les *Djainas* se prévalent de sept cas, regardés par eux comme aptes à parer la difficulté (*bhanga-naya*) : 1° *Ce qui peut être, est* [de quelque manière, en quelque quantité que ce soit]; 2° *Ce qui peut être, n'est pas*; 3° *Ce qui peut être, est, et n'est pas* [successivement]; 4° *Ce qui peut être, n'est pas prédicable* [qualités opposées coexistantes]; 5° Le premier et le quatrième de ces cas pris ensemble : *Ce qui peut être, est*, et cependant *n'est pas prédicable*; 6° Le second et le quatrième combinés : *Ce qui peut être, n'est pas, et n'est pas prédicable*; 7° Le troi-

(1) *Râmânoudja* sur les *Br. Soûtr.*

(2) Plutôt *chose indéfinie : dravya; article, nom générique* appliqué pour les *catégoriser* aux choses *corporelles* et *incorporelles* : espèce de *personnification*, de désignation générale, à laquelle correspond notre mot indéfini *chose*. (G. P.)

sième (ou le premier et le second) et le quatrième, réunis : *Ce qui peut être, est, et n'est pas, et n'est pas prédicable* (1).

Cette notion est choisie, pour la réfuter, par les *Védântins*, afin de montrer la futilité de la doctrine *Djaina*. « C'est, observent-ils, le doute, ou une conjecture, et non la certitude et la connaissance véritable. Des qualités opposées ne peuvent pas coexister dans le même sujet. Les *prédicaments* ne sont pas *non prédicables;* ils ne sont pas susceptibles d'être affirmés, s'ils ne sont pas *affirmables :* mais *ils existent* ou *ils n'existent pas;* et *s'ils existent*, ils sont susceptibles d'être affirmés; dire qu'une chose *est* et *n'est pas*, c'est un raisonnement aussi incohérent que le caquet d'un insensé ou le babillage d'un idiot (2). »

Un autre point, choisi par les *Védântins* pour le combattre, est l'assertion que l'ame et le corps s'accordent en dimensions (3). « Dans les différents états de l'accroissement du corps, ou de la transmigration de l'ame, le corps et l'ame ne seraient pas conformes. Passant d'une condition humaine à celle d'une fourmi ou d'un éléphant, l'ame serait trop grosse, et trop petite, pour le nouveau corps animé par elle. Si elle peut être augmentée ou diminuée, par l'addition, ou la séparation des parties constitutives, pour

---

(1) En anglais *predicable*, en latin *prædicabile*, terme de logique, en grec Κατηγόρημα; *quod prædicatur de pluribus*. Le mot *prédicable*, par lequel nous l'avons traduit, doit être pris dans son sens logique.

Voici le texte sanskrit de ce curieux passage :

« 1. Syâd asti; 2. Syân nâsti; 3. Syâd asti tcha, nâsti tcha; 4. Syâd avaktavyah'; 5. Syâd asti tchâvaktavyas'tcha; 6. Syân nâsti tchâvaktavyas'tcha; 7. Syâd asti tcha nâsti tchâvaktavyas'tchaiti. » (*Br. soûtr.* p. 183).

En latin littéral :

1. *Siet* (*) *est;* 2. *Siet non est;* 3. *Siet estque, non estque;* 4. *Siet non prædicabile;* 5. *Siet estque non prædicabileque;* 6. *Siet non estque non prædicabileque;* 7. *Siet estque, non estque, non prædicabileque.* (G. P.)

(2) *Sank.* sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. § 6 (S. 33). (3) *Ibid.* (S. 34—36.)

(*) *Siet*, forme primitive de *sit*, et identique au sanskrit *syat* ou *sint*, par euphonie *syad.*—*Siet* plenum est; *sit* imminutum : licet utare utroque. (Cicero. orat. 47.)

se conformer, soit au changement de personne ou d'individu animé, soit à l'accroissement corporel qui a lieu entre l'enfance et la puberté, alors elle est variable, et par conséquent passagère. Si ses dimensions sont telles que celles qu'elle possède au dernier moment, quand elle se sépare du corps, alors elles ont été uniformément telles dans ses associations primitives et intermédiaires avec les formes corporelles. Cependant, si elle peut être d'une grandeur finie, elle ne possède pas l'*ubiquité* et l'éternité. »

La doctrine des atomes, que les *Djainas* ont de commun avec les *Bauddhas* et les *Vais'échikas*, (sectateurs de Kan'a'da) est controversée par les *Védântins* (1). La série des raisonnements est constituée dans l'ordre suivant : « Des qualités inhérentes à la cause, disent les *Vais'échikas* et les autres, sont l'origine de qualités semblables dans l'effet, comme de la laine blanche produit une étoffe blanche : si un être pensant était la cause de l'univers, l'univers serait doué des attributs de la pensée. » La réponse est que, d'après Kan'a'da lui-même, des substances revêtues des attributs de la grandeur et de la longueur sont le résultat du concours ou de l'agrégation d'atomes minces et courts : alors des qualités semblables ne sont pas toujours distinguées dans la *cause* et dans l'*effet*.

« Le monde entier, avec ses montagnes, ses mers, etc., consiste en substances composées de parties propres à s'unir entre elles : comme une étoffe est tissue avec une multitude de fils. La plus extrême subdivision des substances composées, portée au dernier degré du possible, parvient à l'atome qui est éternel, étant simple; et de tels atomes, qui sont les éléments, la terre, l'eau, le feu, et l'air, deviennent la cause du monde, d'après Kan'a'da : car il ne peut pas y

(1) *Br. Soûtr.* 2. 2. § 2 et § 3 (S. 11—17).

Le texte sanskrit de la réfutation de la doctrine atomistique des *Djaïnas* par *S'ankara-Atchârya* étant trop étendu, et les *Soûtras* ou axiomes de Vya'sa étant inintelligibles sans le commentaire de *S'ankara*, nous supprimerons ici toute autre citation. (G. P.)

avoir d'effet sans cause. Toutes les fois qu'ils sont réellement et universellement séparés, la dissolution du monde a lieu. A sa rénovation, les atomes se réunissent par une vertu invisible, qui occasionne leur action; et ils forment des atomes binaires, et ainsi de suite, pour constituer l'air; ensuite le feu; ensuite l'eau; et après eux la terre; subséquemment le corps, avec ses différents organes; et enfin le monde entier. Le concours des atomes naît d'une action (soit d'un ou de deux) qui doit avoir une cause : cette cause, alléguée comme étant une vertu invisible, ne peut pas être insensible; car une cause insensible ne peut pas exciter d'action : elle ne peut pas être un dessein intelligent, car un être capable d'un dessein [ou d'intelligence] n'est pas encore existant, puisqu'il ne vient qu'en dernier lieu dans le développement de la création [selon l'*arrangement* de KAPILA (1)]. Alors, dans aucun cas, nulle action ne peut avoir lieu : par conséquent il ne peut y avoir ni *union* ni *désunion* d'atomes. C'est pourquoi ces atomes ne sont pas la cause de la formation ou de la dissolution du monde.

« Les atomes simples éternels et les atomes binaires transitoires diffèrent au dernier degré les uns des autres; et l'union de principes discordants ou opposés ne peut avoir lieu. Si l'*agrégation* peut être invoquée comme une raison de leur union, *l'agrégat* et ses parties intégrantes sont encore tout-à-fait dissemblables; un rapport intime est de nouveau à chercher, comme une *raison* de *l'agrégation*. C'est pourquoi cette supposition même est encore fautive et ne peut soutenir le raisonnement.

« Les atomes doivent être essentiellement actifs ou inactifs : s'ils étaient essentiellement actifs, la création serait perpétuelle; s'ils étaient essentiellement inactifs, la dissolution [du monde] devrait être continuelle (2).

---

(1) *Pourousha*, ou l'*Ame spirituelle*, est le vingt-cinquième principe de KAPILA. Voyez ci-devant page 22. (G. P.)

(2) Et la Création, produit nécessaire de l'*action*, n'aurait pu avoir lieu. Ce *dilemme* des Vêdântins est assez spécieux; mais je présume que les secta-

« L'éternité d'atomes sans cause est incompatible avec les propriétés qui leur sont attribuées, propriétés qui sont : la couleur, le goût, la saveur, et la tactilité : car des choses qui possèdent de telles qualités, sont regardées comme grossières et passagères. La terre, revêtue de ces quatre propriétés, est grosse ou épaisse; l'eau, qui en possède trois, l'est moins; le feu, qui n'en a que deux, l'est encore moins, et l'air, qui n'en possède qu'une, est très-ténu. Que le même raisonnement soit admis ou nié par rapport aux atomes, l'argument, dans l'un et l'autre cas, est réfuté : des particules terreuses, plus grossières que celles de l'air, ne pourraient pas être réduites au dernier degré possible de la ténuité matérielle [pour passer à l'état d'immatérialité] ; ou des atomes qui ne posséderaient qu'une seule propriété, ne ressembleraient pas à leurs effets qui en possèdent plusieurs.

La doctrine des atomes doit être absolument rejetée, n'ayant été admise par aucun personnage vénérable, comme la doctrine *Sânkhya* de la matière, ou d'un principe plastique (1), l'a été en partie par MANOU et d'autres sages (2).

L'objet du présent traité est d'exposer les points de doctrine sur lesquels les sectaires diffèrent des orthodoxes, plutôt que ceux sur lesquels ils s'accordent. Cependant, il peut être convenable d'offrir ici de courtes observations sur un point de conformité, parce que c'en est un auquel les *Djainas* paraissent attacher une grande importance. Il con-

---

teurs de la philosophie corpusculaire ne sont pas embarrassés pour le réfuter. On peut répondre que les *atomes* ne sont ni *essentiellement actifs*, ni *essentiellement inactifs*, mais qu'ils ont en eux une puissance d'*attraction* qui les porte à se rapprocher et à former des *agrégats* ou corps de diverses natures, jusqu'à ce qu'une autre force ou puissance de *désunion, d'expansion*, vienne dissoudre l'*agrégat* ou le corps composé, etc. (G. P.)

(1) Ces deux doctrines sur le *principe matériel* des choses ne diffèrent pas *essentiellement* l'une de l'autre, puisque l'une, la doctrine *Sânkhya*, admettant un *principe matériel plastique*, mais tellement *subtil* que ce n'est qu'une *virtualité typique*, adopte implicitement le *principe atomique* de KAN'ÀDA et des *Djainas*, seulement en d'autres termes et avec d'autres déductions. (G. P.)

(2) *Sank.*, etc., sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. § 3 (S. 17).

cerne la transmigration de l'ame, dont la destinée est spécialement gouvernée ou influencée par les pensées qu'elle éprouve à l'heure de la mort (*dying thoughts*). Les *Vêdas* (1) enseignent de la même manière que les pensées, les inclinations et les résolutions de l'homme qui dominent particulièrement à ses moments d'agonie, déterminent le caractère futur, et règlent la place subséquente qu'il occupera dans la transmigration. Telle que sa pensée était dans un corps, telle elle deviendra dans un autre, au sein duquel, selon leur croyance, l'ame passe après la mort.

SECTE DE BOUDDHA.

Les *Bauddhas* ou *Sougatas*, sectateurs de Bouddha ou Sougata (2) (termes qui ont la même signification, et correspondent aux mots Djina ou Arhat), sont aussi nommés *Moukta-katchhâ*, en faisant allusion à une particularité de leur habillement, apparemment l'habitude de porter l'ourlet ou la bordure inférieure du vêtement, détroussée ou traînante. Ils sont assez fréquemment cités par leurs adversaires comme athées [*Nâstikas*], ou plutôt : *nieurs* d'un autre monde.

Bouddha Mouni [il est ainsi nommé révérentieusement par les adversaires de son système religieux] est l'auteur réputé de *Soûtras* (3) constituant un corps de doctrine nommé *âgama* ou *sâstra* (4), mots qui impliquent une idée

---

(1) *Br. Soûtr.* 1. 2. 1. On peut en voir une application à la fin de l'*Isa-Oupanichad* du *Yadjour-Véda*, page 67 de mon *Mémoire sur l'Origine et la propagation de la doctrine du* Tao. (G. P.)

(2) *Sougata* est une épithète de Bouddha, qui est composée de *sou*, bien, सु, et de *gata*, venu = le *bien-venu*, le *heureusement arrivé*. (G. P.)

(3) On rencontre des citations de ces *Soûtras* en sanskrit, dans les commentaires sur le *Védânta* : (*Bhâmati* sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. 19).

(4) On trouve dans la *Nomenclature* pentaglotte bouddhique de la Bibliothèque royale 30 désignations d'autant d'espèces de livres, qui ont le titre de

d'autorité et de sainteté. Le BOUDDHA dont il est ici question est sans aucun doute le dernier, qui est distingué par les noms de GAUTAMA et SAKHYA, entre autres appellations.

Soit à cause de la diversité de l'enseignement donné par lui à ses disciples à diverses époques, ou plutôt à cause des différentes constructions du même texte, plus ou moins littéralement entendu, et variant selon le degré de sagacité du disciple, il ne s'est pas élevé moins de quatre sectes parmi ceux qui suivent la doctrine de BOUDDHA. Les commentateurs du *Vêdânta*, en donnant un aperçu de ce *schisme* des *Bauddhas*, ne s'accordent pas en appliquant l'échelle de l'intelligence à ces divisions de la secte entière; quelques-uns attribuant à la pénétration, ou à une intelligence supérieure, ce que d'autres attribuent à la simplicité ou à une intelligence inférieure.

C'est pourquoi, sans avoir égard à cette échelle de classification, les principes distinctifs de chaque branche de la secte peuvent être ainsi établis (1) :

I. Quelques-uns soutiennent que *tout est vide* (*sarvâśoûnya*) (2), suivant, à ce qu'il paraît, une interprétation littérale des *Soûtras* de BOUDDHA. A ceux-ci, la désignation de *Mâdhyamika* est appliquée par un grand nombre de commentateurs sur le *Vêdânta;* et dans les notes marginales d'un commentaire, ils sont identifiés avec les *Tchârvâkas* : mais c'est une erreur.

II. D'autres disciples de BOUDDHA exceptent la sensation interne ou l'intelligence qui perçoit (*vidjnânâ*), et soutiennent que tout le reste *est vide*. Ils maintiennent seule-

---

King, en chinois, ou *Livres sacrés* (ils n'ont pas de titre générique en sanskrit), et parmi ces désignations se trouvent celles de *Agama* et de *Sâstra*. Le premier mot est seulement transcrit par les syllabes *'ag'han*; le second est traduit par *só tsâng* (8076—9266. D.), *réunion des choses cachées*. On y trouve le livre intitulé : *Lankâvatara*, incarnation ou descente à l'île de *Lanka* — Ceylan. (G. P.)

(1) Voyez une autre *classification*, donnée par M. *Hodgson*, aux *Additions* à cet Essai, note A. (G. P.)

(2) Voyez les *Additions* à cet Essai, note B. (G. P.)

ment l'existence éternelle du *sens qui donne la conscience des choses* (*conscious sens*). Ceux-là sont appelés *Yôgâtchâras*.

III. D'autres, au contraire, affirment l'existence réelle des objets externes, non moins que celle des sensations internes : considérant les objets externes comme perçus par les sens, et les sensations internes comme induites par le raisonnement.

IV. Quelques-uns d'entre eux reconnaissent la perception immédiate des objets extérieurs. D'autres plaident pour une conception médiate de ces mêmes objets, par le moyen d'images ou formes ressemblantes, présentées à l'intellect : les objets, insistent-ils, sont induits, mais non effectivement ou immédiatement perçus. De là deux autres branches de la secte de BOUDDHA : l'une nommée *Sautrântika*, et l'autre *Vaibhâchika*.

Cependant, comme ces deux dernières sectes ont un grand nombre de doctrines communes, elles peuvent être convenablement examinées ensemble ; et elles sont ainsi traitées par les scholiastes des *Brahma-Soûtras* de VYA'SA : destinant un *adhikaran'a* (le 4e § du 2e chapitre de la 2e Lecture) à la réfutation de ces deux sectes de *Bouddhistes* ; et l'*adhikaran'a* ou section suivante (2. 2. 5.) à celle des *Yôgâtchâras* (section qui sert cependant à réfuter les avocats d'un *vide universel* : *Mâdhyamika*) (1).

Les sectes *Sautrântika* et *Vaibhâchika* admettent alors les objets externes (*bâhya*) et internes (*abhyantara*) ; distinguent sous le premier chef, les éléments (*bhoûta*) et ce qui leur appartient (*bhautika*), nommément, les organes

---

(1) Ce schisme parmi les Bouddhistes, se divisant en quatre sectes, est antérieur à l'époque de SANKARA A'TCHA'RYA, qui cite expressément toutes les quatre. Il a commencé avant la composition des *Brahma-Soûtras*, et conséquemment avant l'âge de S'ABARA-SWAMI et KOUMARILA-BHAT'T'A ; puisque deux, au moins, de ces sectes, sont réfutées séparément. Toutes les quatre paraissent avoir été indistinctement persécutées, quand les *Bauddhas* de toute dénomination furent chassés de l'*Hindousthân* et de la péninsule. Il reste à rechercher si les mêmes sectes subsistent encore parmi les Bouddhistes de *Ceylan*, du Thibet, et de l'Inde au-delà du Gange, ainsi qu'en Chine.

et les qualités sensibles; et sous le second chef, l'intelligence (*tchitta*) et tout ce qui en dépend (*tchaitta*).

Les éléments (*bhoûta* ou *mahâbhoûta*), que ces sectes portent au nombre de quatre, n'en reconnaissant pas un cinquième, consistent en atomes. Les *Bauddhas* n'affirment pas, avec les sectateurs de Kan'a'da, l'existence d'atomes binaires, ternaires, quaternaires, etc., comme étant leurs premières gradations de composition; mais ils soutiennent l'agrégation atomique indéfinie, regardant les substances composées comme étant des atomes primordiaux conjoints ou agrégés.

La terre, disent-ils, a une nature ou un caractère particulier de dureté, de résistance; l'eau a celui de fluidité; le feu, celui de chaleur; et l'air, celui de mobilité. Les atomes terreux sont durs; les aqueux, liquides; les ignés, chauds; les aériens, mobiles. Les agrégats de ces atomes partagent ces caractères distincts. Cependant, une autorité soutient qu'ils attribuent aux atomes terreux les caractères de la couleur, de la saveur, de l'odeur et de la tactilité; aux atomes aqueux, la couleur, la saveur et la tactilité; aux atomes ignés, la couleur et la tactilité; aux atomes aériens, la tactilité seulement (1).

Les *Bauddhas* ne reconnaissent pas un cinquième élément, *âkâśa*, ni aucune substance ainsi désignée; ni une ame (être individuel vivant; *djiva* ou *âtman*), distincte de l'intelligence [ou phénomène de la pensée, *tchitta*]; ni aucune chose *irréductible* aux quatre catégories ci-dessus mentionnées.

Les corps, qui sont les objets des sens, sont des agrégats d'atomes, étant composés de la terre et des autres éléments. L'intelligence, qui habite dans le corps, et qui possède la conscience individuelle, conçoit ou perçoit les objets, et subsiste comme *elle-même;* et, dans ce point de vue seulement, elle est *soi-même;* ou *âme* (*âtman*) (2).

---

(1) *Râmânoudj.* sur les *Br. Soûtr.*

(2) Le mot sanskrit *âtman*, ou *âtma* au nominatif, signifie tout à la fois le pronom *soi-même*, qui exprime la conscience de son individualité, et l'*âme*

Les choses appartenant aux éléments (*bhautika*), le second des *prédicaments* (ou la seconde des catégories), sont les organes des sens, en même temps que leurs objets, comme les rivières, les montagnes, etc. Ces corps sont composés d'atomes. Ce monde, chaque chose qu'il contient, tout ce qui consiste en parties composantes ou assimilées, doivent être des agrégations atomiques. Ces corps ou objets des sens sont externes; et ils sont perçus par le moyen des organes : l'œil, l'oreille, etc., qui sont pareillement des composés atomiques.

Des images ou représentations d'objets extérieurs sont produites; et par la perception de semblables images ou de semblables représentations, les objets sont conçus ou *appréhendés*. Telle est la doctrine des *Sautrântikas* sur ce ce point. Mais les *Vaibhâchikas* reconnaissent la perception directe des objets extérieurs. L'une et l'autre de ces sectes pensent que les objets cessent d'exister dès l'instant qu'ils ne sont plus perçus : ils n'ont qu'une courte durée, comme la lueur d'un éclair, n'existant pas plus long-temps que la perception qui les fait connaître. Alors, leur *identité* n'est que momentanée : les atomes ou les parties composantes sont dispersées; et l'agrégation était seulement instantanée.

De là les *Bouddhistes* sont désignés par leurs adversaires, les *Hindous* orthodoxes, comme des *Pourn'a* ou *Sarva-vainâs'ika*, « *soutenant la périssabilité ou dissolubilité de toutes choses;* » tandis que les sectateurs de Kan'a'da, qui reconnaissent quelques-unes de leurs catégories comme étant éternelles et invariables, et énumèrent seulement les autres comme transitoires et changeantes d'une manière indéfinie;

---

qui est cette conscience personnifiée, qui *seule* la possède. Plus on étudie cette langue merveilleuse, plus on est surpris du sens profond, philosophique, qui a présidé à sa composition et à son développement. C'est de ce mot *sanskrit* que vient notre mot *âme*, après avoir passé par l'*anima* latin et ἄνεμος grec; ou peut-être vient-il plus directement de ἀτμός, *souffle de vie*, en supprimant euphoniquement le τ. Ce dernier mot est visiblement identique au terme sanskrit *âtma*. (G. P.)

qui prétendent que l'identité cesse avec chaque variation dans la composition d'un corps, et que la constitution corporelle recevant des aliments, et rejetant des excrétions, subit un changement continuel, et en conséquence perd continuellement son identité, sont appelés, pour cette opinion particulière, *Ardha-vainâśikas : « soutenant une demi-périssabilité, ou une demi-dissolution. »*

Le second chef de l'arrangement ci-devant mentionné, comprenant les objets internes, *savoir :* l'intelligence et ce qui lui appartient, est de nouveau distribué en cinq *skandhas* [ou *divisions*, catégories], comme il suit :

1° *Roûpa-skandha* [la *branche* ou *division* des *formes*], comprenant les organes des sens et leurs objets, considérés dans le rapport avec la personne, ou la faculté sensible et intelligente qui est possédée par eux. Les couleurs et les autres qualités sensibles, ainsi que les choses, sont externes; et, comme telles, elles sont classées sous la seconde division de la première classe (*bhautika*), appartenant aux éléments; mais, comme objets de la sensation et de la connaissance, ils sont regardés comme étant internes, et par conséquent ils se placent sous la classe présente.

2° *Vidjnâna-skandha* [la *division* de la *cognition*], consiste dans l'intelligence (*tchitta*), qui est identique avec *soi-même* (*âtman*), et avec la *connaissance* (*vidjnâna*). C'est la conscience de la sensation, ou le cours continu de la cognition et du sentiment. Il n'y a pas d'autre agent; il n'y a pas d'être qui agisse et qui jouisse individuellement; il n'y a pas non plus une ame éternelle, mais une pure succession de pensée, accompagnée d'une conscience individuelle qui réside dans le corps (1).

3° *Vêdanâ-skandha* [la *division* des *impressions*], comprend le plaisir, la peine, ou l'absence de l'un et de l'autre,

(1) Il est bien clair que l'on ne reconnaît pas ici un être spirituel indépendant du corps, et qui aurait son existence à part, mais seulement on regarde l'*intelligence* et la *pensée* comme le *résultat* de l'*organisme* corporel. Cette doctrine est soutenue par plusieurs physiologistes de nos jours. (G. P.)

et les autres sentiments excités dans l'esprit par des objets agréables ou désagréables.

4° *Sandjnâ-skandha* [*division des jugements formés*], désigne la connaissance ou la croyance naissant des noms ou mots : comme *bœuf*, *cheval*, etc.; ou par des indications de signes figuratifs, comme une maison indiquée par un pavillon ou étendard, et un homme par son bâton.

5° *Sanskâra-skandha* [*division des actions*], renferme les passions; comme le désir, la haine, la crainte, la joie, le chagrin, etc., en même temps que l'illusion, la vertu, le vice, et toute autre modification de la pensée ou de l'imagination. Tous les sentiments sont momentanes (1).

Le second de ces cinq *skandhas* est le même que la première division de la seconde classe générale, *tchitta*, ou l'intelligence. Les autres sont compris dans la seconde division, ou *second chef*, *tchaittika*, dépendant de l'intellect; et sous la désignation plus large d'*âdhyâtmika*, appartenant à *soi-même* (*âtman*). Le dernier terme, dans son sens le plus étendu, renferme tous les cinq *skandhas*, ou branches, morales et personnelles.

Le cours apparent, mais non réel, des événements, ou la succession mondaine, externe et mentale, ou physique et morale, est décrite comme étant un enchaînement de causes et d'effets dans un cercle continuel.

Quant au rapport de la cause et de l'effet, il faut prévenir que la *cause prochaine* (*hêtou*) et la *cause occasionnelle concomitante* (*pratyaya*) sont distinguées l'une de l'autre; et la distinction est ainsi expliquée en ce qui concerne l'une et l'autre classe, l'externe et la personnelle (2) :

De la semence vient un germe; de celui-ci, une tige; de celle-ci, un rejeton; d'où un bourgeon; ensuite un bouton; d'où sort une fleur; et finalement le fruit. Dès que l'un existe, les autres s'ensuivent. Cependant la semence ne sait pas qu'elle produit le germe; elle n'en a pas la conscience;

(1) Voyez les *Additions* à cet Essai, note C. (G. P.)
(2) Voyez les *Additions* à cet Essai, note D. (G. P.)

et le germe ne sait pas non plus qu'il provient de la semence; de là on induit la *production sans une cause pensante*, et *sans une providence régulatrice.*

En outre, la terre fournit la *solidité* à la semence, et la *cohérence* au germe; l'eau humecte le grain; le feu l'échauffe et le mûrit; l'air ou le vent donne le mouvement à la végétation; l'éther développe la semence (1), et la saison la transforme. Par le concours de toutes ces choses, la semence végète, et la jeune plante reçoit son accroissement. Cependant la terre et les autres *causes occasionnelles concomitantes* (*pratyaya*) n'ont pas la conscience de *leur action;* et tels sont aussi la semence, le germe et les autres *effets.*

Ainsi de même, dans le monde moral, là où résident l'ignorance et l'erreur, là est la passion; là où l'erreur n'est pas, la passion n'existe pas non plus. Mais l'une et l'autre n'ont pas la conscience de leur relation mutuelle.

De plus, la terre fournit la *solidité* à la forme corporelle; l'eau lui apporte son *humidité;* le feu lui donne sa *chaleur;* le vent ou l'air lui cause l'*inspiration* et la *respiration;* l'éther occasionne ses *cavités* (2); le sentiment donne l'impulsion corporelle et l'excitation mentale. Alors suivent l'erreur, la passion, etc.

L'*ignorance* (*avidyâ*) (3), ou l'erreur, est la méprise de supposer *durable* ce qui n'est que *momentané.* De là vient la *passion* (*sanskâra: actes faits avec*), comprenant le désir, l'aversion, l'illusion, etc. De ceux-ci, qui s'unissent dans l'embryon avec la semence paternelle, et le sang utérin, naît le sentiment (*vidjnâna*) ou la conscience commençante du *moi.* Du concours de celle-ci avec la semence paternelle, vient le rudiment élémentaire du corps, sa chair et son sang, son nom (*nâman*) et sa forme (*roûpa*). De là

---

(1) C'est ainsi que s'expriment les commentaires sur *Sankara* (le *Bhâmati*, *'Abharan'a*, et *Prabhâ*). Mais le cinquième élément (l'*éther*) n'est pas reconnu par les Bouddhistes.

(2) Voyez la note précédente.

(3) Voyez les *Additions* à cet Essai, note E. (G. P.)

les *assiettes* (les *substrata* des six organes : *chad-âyatana*) ou les siéges des sens, consistant dans le sentiment, les éléments (la terre, etc.), le nom et la forme (ou le corps) en relation avec le sentiment dont ils sont les organes (1). De la coïncidence et de l'union des organes avec le nom et la forme (c'est-à-dire avec le corps), résulte l'impression (*sparsa*), ou l'expérience, de la chaleur et du froid, etc., sentie, éprouvée par l'embryon ou l'être incorporé. De là la sensation (*vêdanâ*) de peine, de plaisir, etc. Suit la soif (*trichnâ*), ou l'aspiration à un renouvellement de sensations agréables, et le désir d'éviter ce qui est douloureux. Ensuite vient l'effort (*oupâdâna*) ou l'exercice du corps et de la parole. De celui-ci naît la condition, l'état (*bhava*) du mérite (*dharma*) ou du démérite (*adharma*). De là vient la naissance (*djâti*) ou l'agrégation des cinq branches (*skandhas*) (2). La maturité de ces cinq branches ou modes d'être, est la vieillesse (*djarâ*), la décadence; leur dissolution est la mort (*marana*); le regret que cause une personne mourante est la douleur (*sôka*); les gémissements (sur sa mort) sont la lamentation (*paridêvanâ*); l'expérience de ce qui est désagréable est (*douhkha*) la peine ou la souffrance corporelle; mais la peine mentale est (*daurmanasya*) la décomposition ou le trouble de l'ame. Après la mort vient le départ pour un autre monde, lequel départ est suivi par le retour à ce monde-ci. Et le cours de l'erreur, avec tout son cortége de conséquences, recommence (3).

Outre ces matières, qui ont une existence réelle, mais une durée momentanée, les *Bauddhas* distinguent sous la catégorie et le nom de (*niroûpa*) non réel, faux, ou non

---

(1) Voyez les *Additions* à cet Essai, note F. (G. P.)

(2) Un commentaire sur le *Vêdânta* (l'*Abharana*) explique *bhava* comme étant la naissance corporelle (*); et *djâti*, le genre, l'espèce. D'autres différences, parmi les écrivains *Vêdântins*, sur divers points moins importants de la doctrine bouddhique, sont négligées pour éviter d'être fastidieux.

(3) *Sank. Vâtch.*, etc., sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. (S. 19.)

(*) Cette opinion est très-juste et très-importante. Ce mot est traduit en chinois par *yèou*, *existence matérielle*; vrai sens du mot, comme j'ai eu l'occasion de le faire voir ailleurs. (G. P.)

existant, trois sujets ou topiques : 1° la destruction volontaire et observable (*pratisankhya-nirôdha*) d'une chose existante : comme la brisure ou fracture d'un vase par un coup de maillet; 2° la nullité inobservée ou l'annihilation (*apratisank'hya-nirôdha*); et.3° le vide ou l'espace (*âkâśa*) sans enveloppes et limites circulaires, ou l'élément éthéré imaginaire.

L'ensemble complet de cette doctrine est réfuté formellement par les *Vêdântins*. L'entier agrégat, rapporté à deux sources, l'une externe et l'autre interne, ne peut exister; ni la série des dénominations qui en dépendent : car les membres de cet agrégat sont insensibles, et son existence véritable est faite pour dépendre de l'éclair de la pensée : cependant aucun autre être permanent, doué de la pensée, n'est reconnu (en dehors de cet agrégat), rassemblant cet agrégat, le dirigeant, ou en jouissant; il n'y a pas là non plus un motif d'activité sans dessein, et purement momentanée.

L'enchaînement des événements que l'on allègue n'est pas admissible : car il n'y a point de raison pour que cet enchaînement ait lieu. L'existence des événements dépend de celle de *l'agrégat* dont un grand nombre de causes sont alléguées. Les objections contre la notion des atomes éternels, associés avec des êtres qui les animent et en jouissent (des ames), sont encore plus fortes contre des atomes momentanés [ou contingents] sans un être qui les anime et qui en jouisse. Lês diverses matières énumérées comme causes successives, ne renferment pas la somme des objets sensibles. N'étant que momentanés [ou contingents], ils ne peuvent pas être les causes d'effets : car le moment de la durée de l'un d'eux a cessé, avant que le moment de l'existence de l'autre ait commencé. Étant alors une non-entité, ils ne peuvent être une cause; l'un ne peut pas agir avant que l'autre ait commencé d'être; car alors il faudrait qu'ils fussent contemporains.

L'élément éthéré (*âkâśa*) n'est pas une *non-entité*; car son existence peut être induite par le son.

Le *soi-même* ou *l'âme* n'est pas momentanée [ou contin-

gente], la mémoire et le souvenir le prouvent; et dans elle il n'y a ni doute ni erreur, car l'individu a la conscience qu'il est le même qui aujourd'hui se ressouvient de ce qu'il a vu la veille.

« L'*entité* ne peut pas être un effet de la *non-entité*: si l'un pouvait procéder de l'autre, alors un effet pourrait être produit pour un étranger sans effort de sa part; un laboureur pourrait récolter du blé sans labourer et ensemencer; un fabricant d'ustensiles aurait un vase sans mouler de la glaise; un tisserand aurait une étoffe sans ourdir et tisser ses fils; personne ne ferait d'efforts pour le bonheur céleste ou l'éternelle délivrance (1).

Pour réfuter une autre branche de la secte de BOUDDHA, les *Védântins* prétendent que « la *fausseté* ou la *non-existence* des objets externes est une assertion insoutenable; car ces objets sont perçus ou *appréhendés* par les organes des sens : ainsi, par exemple, un mur, un vase, une étoffe, et tout ce qui est réellement perçu, n'est pas *non-existant*. L'existence des objets ne cesse pas lorsque la perception cesse. Tout cela ne ressemble pas à un rêve, à une jonglerie, à une illusion; car la condition de rêve et de veille est absolument différente. Lorsqu'elle est réveillée, une personne a la conscience de la nature illusoire du songe qui est encore présent à sa mémoire.

« Les pensées ou les rêves n'ont pas une existence indépendante; car les unes et les autres sont fondés sur les objets externes et sensibles, lesquels, s'ils ne sont pas perçus, impliquent qu'il doit en être ainsi à plus forte raison des pensées [qu'ils font naître]. Ces pensées ou ces rêves sont momentanés : et les mêmes objections s'appliquent à un monde consistant en pensées momentanées, comme à un monde d'objets instantanés.

« Toute la doctrine [des Bouddhistes], lorsqu'on la met à l'épreuve, qu'on la crible, se dissipe et disparaît, comme

(1) *Sank.* et autres comm. sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. § 4 (S. 18—27).

une source se perd dans le sable. Les opinions avancées dans cette doctrine sont contradictoires et incompatibles; elles sont pour la plupart insoutenables et incohérentes. En les enseignant à ses disciples, BOUDDHA a manifesté, soit sa propre absurdité et l'incohérence de ses idées, soit sa profonde inimitié contre le genre humain, qu'il a cherché à abuser (1). »

Quelques observations sur l'analogie entre la doctrine ci-dessus expliquée et la philosophie grecque ne seront peut-être pas ici hors de place.

On a déja remarqué, dans les premiers Essais, que les *Bauddhas*, comme les *Vaiśéchikas*, n'admettaient que deux sources de connaissances (page 51, 2ᵉ Essai). Telle paraît avoir été aussi l'opinion des plus anciens philosophes grecs, spécialement des Pythagoriciens. Ainsi OKELLUS, au commencement de son *Traité sur l'Univers*, déclare « qu'il a écrit de telles choses, concernant la nature de l'Univers, comme il les avait apprises de la nature elle-même par des *signes manifestes*, et comme il les avait conjecturées probables par *le raisonnement* et *le rapport des idées;* indiquant par là, comme le remarque l'annotateur, que *les sources* ou *moyens de connaissance* sont au nombre de *deux* (2). »

Quant à la doctrine des atomes, soutenue non-seulement par les *Vaiśéchikas*, ou sectateurs de KA'ṆA'DA, surnommé

---

(1) *Comm.* sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. § 5 (S. 28—32).

(2) Opusc. mytholog., phys. et eth., p. 505. Voici le passage :

Τὰ δὲ συνέγραψεν Ὤκελλος ὁ λευκανὸς, περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως, τὰ μὲν τεκμηρίοις σαφέσι παρ' αὐτῆς τῆς φύσεως εκμαθών· τὰ δὲ καὶ δόξῃ, μετὰ λόγου τὸ εἰκὸς ἀπὸ τῆς νοήσεως στοχαζόμενος.

On pourrait à la rigueur contester l'autorité citée par M. Colebrooke, parce que la critique historique et philosophique n'admet pas OKELLUS comme le représentant légitime des anciens Pythagoriciens. Néanmoins cette doctrine est assez pythagorique et ionienne pour en autoriser le rapprochement. On pourrait aussi réduire à *deux* les *trois moyens* de KAPILA car il ne paraît guere faire usage du troisieme. (G. P.)

KA'SYAPA (1), mais par la secte de BOUDDHA, et également par plusieurs autres, aussi bien orthodoxes qu'hétérodoxes, il n'est personne qui ait besoin d'être averti qu'une doctrine semblable fut soutenue par beaucoup d'anciens philosophes grecs; et en particulier par Leukippe (si elle ne le fut pas antérieurement par Moschus), et après lui par Démokrite; et aussi par Empédokles, qui était de l'école pythagoricienne. De même que les philosophes indiens, ces philosophes ne s'accordent pas sur le nombre des éléments ou sur les différents genres d'atomes. Empédokles en admit cinq, développés dans l'ordre suivant : l'*éther*, le *feu*, la *terre*, l'*eau* et l'*air*. Ici nous avons les cinq éléments (*bhoûta*) des Hindous, y compris l'*âkâsa : éther*. La plupart des philosophes grecs, cependant, réduisirent le nombre des éléments à quatre (2); et en cela ces philosophes s'accordent avec les *Djainas*, les *Bauddhas*, les *Tchârvâkas*, et quelques autres sectaires, qui rejettent le cinquième élément reconnu existant par les *Hindous* en général (3), et spécialement par les orthodoxes. [Voy. p. 67 et 68.]

Dans des Mémoires publiés sur les opinions religieuses

---

(1) On peut faire ici une remarque qui a été omise en son lieu propre (2e Essai) : c'est que les sectateurs de la secte atomistique sont quelquefois désignés d'une manière méprisante par leurs adversaires orthodoxes, se servant d'épithètes telles que celles de *Kân'abhoudj* (*) ou *Kân'abhakcha*, par allusion au nom du fondateur. *Kân'a* signifie une corneille; et le sens de *Kân'abhoudj*, synonyme de *Kân'âd*, veut dire *mangeur de corneilles* (*Kân'a* +*ad*). Le nom original de KAN'A'DA est dérivable de *Kan'a*, peu (avec *ad*, manger, ou *ada*, recevoir : *qui mange ou reçoit peu*), impliquant l'état d'abstème ou de désintéressement de la personne qui en porte le nom. Conformément à la première de ces dérivations, KAN'A'DA lui-même est quelquefois appelé *Kan'abhakcha* ou *Kan'abhoudj*.

(2) Empédokles lui-même, selon STRUVE, *de Elementis Empedoclis*, ne reconnaissait que quatre éléments, qui sont la *Terre*, l'*Eau*, l'*Air* et le *Feu*. Voici les vers d'*Empédokles*, d'après PEYRON :

Πῶς ὕδατος, γαίηςτε, καὶ αἰθέρος, ἠέλιουτε
Κιρναμένων, εἴδη τε γενοίατο, κ. τ. λ.

(3) Voyez les *Additions* à cet Essai, note G. (G. P.)

(*) Sank. sur les *Br. Soûtr.* 2. 3. § 12 (S. 18).

des *Bauddhas* et des *Djainas*, composés principalement d'après des informations orales, des doutes ont été exprimés relativement au sens attaché par eux aux termes qu'ils emploient pour signifier l'état de félicité auquel arrivent les saints accomplis. On a demandé si l'*annihilation*, ou quelque autre condition que ce soit d'une extinction absolue pareille, est entendue comme étant l'état qui doit être décrit.

Ces deux sectes, ainsi que la plupart de celles qui ont une origine indienne, proposent comme le grand objet auquel l'homme doit aspirer, l'obtention d'un état de bonheur final, d'où le retour [aux misères du monde] est impossible.

Toutes s'accordent pour assigner à l'obtention de cette félicité parfaite, le même terme, *moukti* ou *môkcha*, avec quelques faibles différences dans l'interprétation du mot : comme *émancipation*, *délivrance du mal*, *libération ou affranchissement des liens terrestres*, *exemption de transmigrations subséquentes*, etc.

Beaucoup d'autres termes sont en usage, comme étant synonymes du premier; et ils sont ainsi employés par la totalité ou presque totalité de ces sectes, pour exprimer un état d'affranchissement final du monde : tels sont les mots *amrita*, immortalité; *apavarga*, conclusion, complétion [de la destinée?] ou abandon; *s'rêyas*, excellence; *nih's'rêyasa*, excellence assurée, perfection; *kaivalya*, solitude ou isolement; *nih'sarana*, sortie, départ. Mais le terme que les *Bauddhas* ainsi que les *Djainas* affectent plus particulièrement, et qui est cependant aussi employé par les autres, est le mot *nirwana*, calme profond. Dans son acception ordinaire, ou d'adjectif, il signifie *éteint*, comme un feu qui est parti; *effacé*, comme un astre ou une lumière sidérale qui est tombée; *défunt*, comme un saint qui a disparu : son étymologie vient de *vâ*, *souffler comme le vent;* avec la préposition *nir*, employée dans un sens négatif, il signifie *calme* et *tranquille*. La notion qui est attachée au mot dans l'acception dont il s'agit est celle d'*apathie parfaite*. C'est une condition de bonheur tranquille et sans mélange,

ou *extase* (*ânanda*). D'autres termes (comme *Soukha*, *môha* etc.) distinguent différents degrés de plaisir, de joie et de délices. Mais un état heureux d'*imperturbable apathie* est le suprême bonheur (*ânanda*) auquel l'Indien aspire : en cela le *Djaina*, aussi bien que le *Bouddha*, s'accorde avec l'orthodoxe *Vêdântin* (1).

A peine peut-on dire qu'une apathie non interrompue et perpétuelle diffère du sommeil éternel. Sa notion, comme celle d'une condition heureuse, semble être dérivée des épreuves d'extases ou de celles d'un profond sommeil, dont une personne se réveille toute rafraîchie ou soulagée. Le sentiment agréable est rapporté à la période du repos actuel. En effet, comme j'aurai occasion de le montrer dans un autre Essai, le *Vêdânta* considère l'ame individuelle comme étant passagèrement, durant la période d'un profond sommeil, dans une condition semblable de *réunion* avec l'*Ame Suprême*, à laquelle elle se joint d'une manière permanente à l'époque de son émancipation finale des liens du corps.

Cette doctrine n'est pas celle des *Djainas* ni des *Bauddhas*. Mais ni les uns ni les autres ne considèrent le repos éternel accordé à leurs saints parfaits comme obtenu par une *discontinuation de l'individualité*. Ce n'est pas une *annihilation*, mais une *apathie incessante*, qu'ils comprennent comme étant l'*extinction* (*nirvân'a*) de leurs saints, et qu'ils regardent comme la suprême félicité, digne d'être recherchée par la pratique de la mortification, aussi bien que par l'acquisition de la science.

---

(1) Voyez les *Additions* à cet Essai, note H. (G. P.)

LES TCHARVAKAS ET LES LOKAYATIKAS.

Dans mon premier Essai sur la philosophie des Hindous (1), il a été établi, d'après l'autorité d'un scholiaste du *Sânkhya*, que Tcharvaka, dont le nom est très-connu comme désignant une secte hérétique à laquelle il a été appliqué après la mort du fondateur, avait publié la doctrine des *Djainas*. Dans une note marginale sur un scholiaste des *Brahma-Soûtras*, l'une des quatre branches de la secte de Bouddha (les *Mâdhyamikas*) est identifiée avec les *Tchârvâkas*. Je regarde cette dernière assertion comme évidemment erronée; et par la comparaison des doctrines des *Djainas* et des *Tchârvâkas*, telles qu'elles sont rapportées par les commentateurs du *Vêdânta* dans le cours de leur controverse, la première assertion paraît être également inexacte.

Dans l'impossibilité de consulter un traité original sur cette branche de philosophie, ou quelque sommaire exact, fourni même par un adversaire des opinions professées par les *Tchârvâkas*, on ne peut pas encore donner de leur doctrine particulière une notion suffisante, si ce n'est celle d'un matérialisme non déguisé. Cependant, un petit nombre de leurs opinions principales peuvent être recueillies d'après les aperçus accidentels qu'en ont donnés leurs adversaires.

Un dogme très-connu de leur secte, dogme qui restreint à la *perception* seulement les moyens de preuve et les sources de connaissance, a été déja plus d'une fois l'objet d'une attention particulière dans ces Essais (2). Des recherches subséquentes me mettent à même d'élargir le catalogue des moyens de connaissance admis par d'autres, avec l'addition de la *probabilité* (*sâmbhavî*) et de la *tradition* (*aitihya*), reconnues séparément par les mythologues (*Paurânikas*) au nombre de ces moyens (3). La dernière est cependant comprise sous le chef de la *communication orale* (*śâbda*).

(1) Voyez page 8. (2) Voyez page 15. (3) *Padârtha-Dîpikâ*.

Par rapport à la *probabilité* ou *possibilité* (car le terme peut être pris dans cette dernière acception), comme fondement ou source des notions instructives, on doit avouer que, dans le texte des mythologues (leurs *Pourâńas*), il y est fait un usage très-ample de cette latitude donnée aux moyens de connaissance; et tout ce qui, par supposition, *peut avoir été* et *peut être*, est mis à la place de ce qui *a été* et de *ce qui doit être*.

Les *Tchârvâkas* reconnaissent *quatre éléments* (et non *cinq*), *savoir:* la terre, l'eau, le feu et le vent (ou l'air); et ils n'admettent pas d'autres principes (*tatwa*) (1).

Le dogme le plus important et le plus caractéristique de cette secte est relatif à l'Ame, qu'ils nient être différente du corps (2). Cette doctrine est citée, pour la réfuter, dans les *Soûtras* de VYÁSA, comme l'opinion de *quelques-uns;* et les scholiastes de ces *Soûtras*, BHAVADÊVA MIS'RA et RANGANA'THA, comprennent qu'il faut l'entendre des *Tchârvâkas*. SANKARA, BHASKARA, et d'autres commentateurs, nomment les *Lôkâyatikas;* et ceux-ci paraissent être une branche de la secte *Tchârvâka*. SADÁNANDA, dans le *Vêdânta-Sâra* (3), évoque, pour les réfuter, non moins de quatre sectateurs de TCHARVAKA, qui soutiennent cette doctrine sous diverses modifications; l'un affirmant *que la forme corporelle grossière est identique avec l'Ame;* l'autre, *que les organes corporels constituent l'Ame;* le troisième, *que ce sont les fonctions vitales*, et le quatrième prétendant que le *sens intime*, *manas*, et l'*Ame sont le même être*. Dans le second de ces exemples, le scholiaste de SADÁNANDA, RAMA-THÎRTA, nomme les *Lôkâyatikas*, une branche de *Tchârvâka*, comme étant ceux auxquels il est fait allusion. Il n'est pas douteux qu'ils

(1) *Vârhaspatya-Soûtra*, cités par *Bhâskara*.

(2) *S'ankara* sur les *Brahma-Soûtra*. 2. 2. 2. et 3. 3. 53.

(3) Page 15 du texte, et 95 du commentaire de l'édition de Calcutta, 1829. Voici le passage :

« Anyastu Tchârvâkah' anyô' ntarâtmâ manômaya ityâdi s'rutêh'manasi suptê prân'âdêr abhâvât aham sankalpavân aham vikalpavân ityady anubhavâtch tcha mana âtmaiti vadati. » (G. P.)

ne soient les mêmes que les *Lókâyatikas* de SANKARA et des autres.

« Ne voyant pas d'Ame, mais seulement le corps, ils soutiennent la non-existence de l'Ame en tant que différente du corps; et, prétendant que l'intelligence, ou la sensibilité, quoique non aperçue dans la terre, l'eau, le fèu et l'air (soit que ces éléments soient simples ou agrégés), peut néanmoins subsister dans les mêmes éléments modifiés en une forme corporelle, ils affirment qu'un corps organique (*káya*), revêtu des qualités de la sensibilité et de la pensée, bien que formé de ces éléments, est la personne humaine (*pouroucha*) (1).

« La faculté de penser résulte d'une modification des éléments agrégés, de la même manière que le sucre mêlé avec un ferment et d'autres ingrédients devient une liqueur enivrante; et aussi, comme le bétel, l'arèque, la chaux, et de l'extrait de *cachou*, mâchés ensemble, acquièrent une propriété qui excite des sentiments agréables que l'on ne trouve pas dans plusieurs de ces substances réunies ensemble, et dans aucune d'elles séparément.

« De même il y a aussi une grande différence entre le corps animé et la substance inanimée. La pensée, la connaissance, le souvenir, etc., perceptibles seulement là où existe un corps organique, sont les propriétés d'une forme ou d'un être organisé, n'appartenant pas aux substances extérieures, qui sont la terre et les autres éléments simples ou agrégés, à moins que ces éléments, ou substances extérieures, ne soient formés en un pareil être organisé.

« Aussi long-temps qu'il y a un corps, la pensée existe, ainsi que le sentiment du plaisir et de la peine. Ceux-ci n'existent plus dès l'instant qu'il n'y a plus de corps; et de là, aussi bien que de la conscience de soi-même, il est conclu que *soi-même* (2) et le *corps* sont *identiques*. »

---

(1) *Sankara*, etc.

(2) Il faut se rappeler ici que *soi-même* et l'*ame* s'expriment par le même mot sanskrit *âtman*, ou *âtma*, comme on l'a déjà remarqué. Ainsi, dès l'instant qu'il est soutenu que *soi-même* ou la *conscience que l'on a de son exis-*

Bha'skara-A'tcha'rya (1) cite les *Varhaspatya-Soûtras* (aphorismes de Vrihaspati), apparemment comme le texte ou l'autorité principale de cette école ou secte; et la citation exprime que « les Éléments sont la terre, l'eau, le feu et l'air; et que de leur *agrégation dans les organes corporels, résultent la sensibilité et la pensée*, comme *la propriété enivrante résulte du ferment et des autres ingrédients.* »

Aux arguments précédents des *Lôkâyatikas* et des *Tchârvâkas*, la réponse des *Vêdântins* est « que la *pensée*, la *sensation* et les autres propriétés de l'*ame* ou de la *conscience du moi*, cessent au moment de la mort, tandis que le *corps* subsiste encore; et par conséquent elles ne peuvent pas être les propriétés de la *forme corporelle*, car elles ont cessé d'être avant la *dissolution de cette forme corporelle*. Les *qualités* du corps, comme la couleur, etc., sont encore perçues par les autres corps vivants. Il n'en est pas ainsi des *propriétés* de l'ame, savoir : la pensée, la mémoire, etc. Leur *existence*, aussi long-temps que le corps dure, est affirmée, est reconnue avec certitude, et non leur *cessation*, lorsque le corps *cesse* d'être. Elles peuvent (ces propriétés) passer à d'autres corps. Les Éléments, ou les objets sensibles, ne sont pas sensitifs, ou capables de sentiments par eux-mêmes; le feu, quoique chaud, ne se brûle pas lui-même; un marin, quoique agile, ne monte pas sur ses propres épaules. L'*appréhension*, ou la *perception* d'un objet, doit être distincte de l'objet perçu. Au moyen d'une lampe allumée ou de toute autre lumière, les objets sont visibles : si la lampe est présente, la chose est vue; elle ne l'est pas, s'il n'y a pas de lumière quelconque. Cependant la *perception* n'est pas la propriété de la lampe; ce n'est pas non plus une propriété du corps, quoique celui-ci soit observé seulement là où existe une forme corporelle. Le corps n'est que l'*instrument* de la perception. »

---

tence n'existe plus lorsque le *corps a cessé d'être*, ce raisonnement implique que l'*ame*, qui est cette *conscience du moi*, ce sentiment de *son individualité*, a également cessé d'être. (G. P.)

(1) Sur les *Br. Soûtr.* 3. 3. 53.

Parmi les Grecs, Dicæarque de Messine professa la même doctrine qui a été ici attribuée aux *Lôkâyatikas*, et aux autres sectateurs de Tcharvaka, savoir : qu'*il n'y a aucune chose comme l'Ame dans l'homme*; que *le principe par lequel il perçoit et agit est répandu à travers le corps, est inséparable de lui, et se termine avec lui* (1).

MAHÊSWARAS ET PAS'OUPATAS.

Les dévots adorateurs de *S'iva* ou *Mahês'wara* prennent leur dénomination de ce titre, le dernier mentionné de la Divinité qu'ils adorent, et dont ils professent de suivre la révélation. Ils sont appelés *Mâhês'waras*, et (comme il le paraît) *S'iva-bhâgavatas.*

Les ascétiques de cette secte portent leurs cheveux tressés, et roulés autour de la tête comme un turban; de là ils sont surnommés (et leur secte après eux) *Djât'âdhâri, portant une tressè.*

Les *Mâhês'waras* sont considérés comme ayant emprunté beaucoup de leurs doctrines à la philosophie *Sânkhya* : suivant Kapila, sur beaucoup de points; et le système théistique de Patandjali, sur un plus grand nombre.

Ils se sont partagés entre quatre branches ou divisions : l'une, à laquelle l'appellation de *Saivas*, ou adorateurs de *S'iva*, appartient spécialement; une seconde, à laquelle la dénomination de *Pâs'oupatas* est attachée, comme sectateurs de *Pas'oupati* [maître ou seigneur des animaux], autre

---

(1) Voici ce qu'en dit Ciceron :

« Dicæarchus — nihil esse omnino animam et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia, et animantes appellari; neque in homine inesse animum, vel animam; nec in bestia; vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis æquabiliter esse fusam nec separabilem a corpore esse, quippe quæ nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum, et simplex, ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat et sentiat. » (Cicero. Tuscul. quæst. I. 10.Ed. Lemaire.) (G.P.)

titre de *Mahês'wara* [le grand dominateur]; la troisième porte le nom de *Kârounika-Siddhântins;* mais Ramanoudja (1) assigne à cette troisième branche l'appellation de *Kâlâmoukhas;* la quatrième est par tous nommée *Kâpâlas*, ou *Kâpâlikas.*

Ils en appellent, pour le texte de leur doctrine, à un livre, qu'ils estiment sacré, en le considérant comme ayant été révélé par *Mahês'wara, S'iva,* ou *Pas'oupati;* tous noms de la même divinité. L'ouvrage, portant plus communément le dernier titre *Pas'oupati-Sâstra* (*Mahês'wara-Siddhânta*, ou *S'ivâgama*), est divisé en cinq Lectures (*âdhyâya*), traitant d'autant de catégories (*padârthas*). Leur énumération nous fournira l'occasion de donner une notion des dogmes principaux et distinctifs de cette secte.

I. *Kâran'a* ou *Cause.* Les *Pâs'oupatas* prétendent que *Is'wara*, l'Être suprême, est la cause efficiente du monde, son Créateur (*Kartâ*), et sa Providence sur-intendante (*adhichthâtâ*) ou régulatrice; et non sa cause matérielle. Cependant ils identifient le Dieu suprême avec *S'iva* ou *Pas'oupati*, et ils lui donnent le titre de *Mahês'wara.*

II. *Kârya*, ou l'*Effet*, qui est la Nature (*prakriti*), ou la *matière plastique* (*pradhâna*), comme les *Pâs'oupatas* nomment le principe matériel universel, conformément à la terminologie des *Sânkhyas;* et ils le nomment aussi *mahat*, le *grand*, ou l'*Intelligence*, avec le développement successif de la Nature, savoir : le Sens intime (*manas*), la Conscience, les Éléments, etc.

III. *Yôga*, l'*Abstraction:* comme la persévérance dans la méditation de la syllabe *óm*, nom mystique de la Divinité; la profonde contemplation de l'Excellence divine, etc.

IV. *Vidhi*, les *Rites prescrits;* consistant en actes, par l'accomplissement desquels le mérite est obtenu : comme les bains, les ablutions, ou l'usage des cendres au lieu des premiers; et divers actes d'enthousiasme : comme celui

---

(1) *Com.* sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. 37.

d'une personne charmée et hors d'elle-même (*overjoyed and beside himself*).

V. *Douhkhânta, Terminaison du mal ou de la peine*, ou délivrance finale (*môkcha*).

Le but dans lequel les catégories sont enseignées et expliquées est l'accomplissement de la délivrance des liens (*bandha*) ou chaînes (*pâśa*), savoir : l'illusion (*mâyâ*), etc., dans laquelle l'ame vivante (*djîva* ou *âtmâ*), que cette secte nomme *paśou*, est enchaînée et confinée. Car elle soutient que les ames vivantes (*paśous*) sont des êtres sensitifs individuels, capables d'être délivrés du mal par le moyen de la connaissance de DIEU, et par la pratique des Rites prescrits, avec persévérance dans une profonde abstraction.

Les *Pâśoupatas* prétendent qu'un potier est la cause efficiente, non la cause matérielle, du vase fait par lui; ainsi l'être sensitif, qui préside au monde, est sa cause efficiente, non sa cause matérielle; car le surintendant, et ce qui est par lui présidé, ne peuvent pas être une seule et même chose.

Dans une exposition plus complète de leurs opinions (1), ils sont décrits comme énumérant sous les chefs d'*effets* et de *causes*, ceux et celles qui sont secondaires; et comme subdivisant pareillement les chefs des Rites prescrits et de la terminaison du mal.

I. Ils distinguent dix Effets (*kârya*) : nommément cinq principes (*tatwa*), qui sont les cinq Éléments : la terre, l'eau, le feu, l'air et l'éther; et cinq qualités (*gouṇa*) : la couleur, etc.

II. Ils comptent treize Causes ou Instruments (*karaṇa*), savoir : cinq Organes de la sensation, autant d'Organes d'action; et trois Organes internes : l'Intelligence, le Sens intime (*manas*) et la Conscience. Ces treize Causes ou moyens sont les mêmes que les treize instruments de con-

(1) *Vidhyâbharana* sur les *Br. Soûtr*. 2. 2. 37.

naissance énumérés par KAPILA et ses sectateurs, les *Sânkhyas* (1).

III. *Yôga*, l'Abstraction; elle ne paraît pas admettre une subdivision.

IV. Les Rites prescrits sont distribués sous deux chefs: 1° *vrata*, 2° *dwâra*.

Au premier chef (*vrata* ou *vœu*) appartient l'usage des cendres au lieu de l'eau pour bains ou ablutions : c'est-à-dire, premièrement, au lieu de se baigner trois fois le jour, le matin, à midi et le soir; secondement, au lieu d'ablutions pour des causes spéciales, comme la purification de souillures après l'évacuation de l'urine, des excréments, etc.

Au même chef appartient aussi le sommeil sur les cendres, pour l'usage particulier duquel ils demandent des cendres aux chefs de famille, de la même manière qu'ils demandent de la nourriture et les autres subsistances.

Ce chef comprend aussi l'exaltation (*oupahâra*), qui embrasse le rire, la danse, le chant, l'action de mugir ou beugler comme un taureau, celle de faire des salutations, de réciter des prières, etc.

Le second chef (*dwâra*) consiste : 1° à faire semblant de dormir quoiqu'on soit réellement éveillé; 2° à trembler, ou à avoir des mouvements convulsifs dans les membres, comme si l'on était affligé d'une affection rhumatismale ou paralytique; 3° à clocher comme si l'on était boiteux; 4° à se livrer à la joie, comme un amant à la vue de sa maîtresse chérie; 5° à affecter la folie, quoique l'on soit complétement sain d'esprit; 6° à tenir des discours incohérents.

V. La terminaison de la peine (*doukhânta*) ou la déli-

---

(1) Voyez ci-devant page 21. Cette division en *cinq* organes de *sensation* et cinq organes d'*action* est remarquable. Les *cinq* organes de *sensation* ou de *perception* font parvenir au *manas* ou *sens intime*, sens intérieur, les impressions produites sur eux par les corps extérieurs; et les *cinq* organes d'*action* sont ceux par lesquels l'homme réagit sur les corps ou le monde extérieur, après que les impressions reçues par les *cinq* organes de *sensation* ont été pesées et jugées par le *sens interne*. (G. P.)

vrance du mal est double : l'une est l'extinction absolue de tous péchés ; l'autre est l'acquisition d'un pouvoir transcendant, et l'exercice d'une volonté irrésistible et sans contrôle. Le dernier comprend l'énergie de sensation et l'énergie d'action.

L'énergie de sensation (*drik-sakti*) varie selon le sens engagé ; et elle est de cinq sortes ; 1° la vision (*dars'ana*) ou la perception distincte et parfaite des objets ténus, éloignés, confus et indéfinis ; 2° l'ouïe parfaite des sons (*s'ravana*) ; 3° la connaissance intuitive (*manana*), ou la science sans le secours de l'étude ; 4° connaissance certaine et non douteuse, par les livres ou les faits (*vidjnâna*) ; 5° l'omniscience (*sarvadjnatva*).

L'énergie d'action (*kriya-s'akti*) est proprement seule de son espèce. Elle admet néanmoins une triple subdivision ; laquelle cependant n'est pas bien expliquée dans le seul ouvrage où j'ai trouvé ces notions (1).

Les opinions des *Pâs'oupatas* et des autres *Mâhês'waras* sont hérétiques, dans l'estime des *Vêdântins*, parce qu'ils n'admettent pas le panthéisme, ou qu'ils reconnaissent la création de l'univers par la Divinité en dehors de sa propre essence.

La notion d'une *cause matérielle plastique*, nommée *pradhâna* (2), empruntée des *Sânkhyas*, et celle d'une providence régulatrice, prise dans PATANDJALI, sont controversées, l'une en partie, l'autre tout entière, par les sectateurs orthodoxes du *Vêdânta*.

« Un argument tiré de la prédominance de la peine, du plaisir et de l'illusion dans l'univers, consistant à dire que *la Cause doit avoir des qualités semblables et être une matière brute*, est inadmissible, disent les *Vêdântins*, car cette cause ne pourrait former les diversités extérieures et inté-

---

(1) *Abharan'a* (§ 39) 2. 2. 27. La seule copie de cet ouvrage que j'aie vue paraît être imparfaite en cette partie.

(2) Ce par quoi le monde est accompli (*pradhîyatê*) et dans lequel il est déposé à sa dissolution, est la *première matière* (*pradhâna*).

rieures qui se présentent : ceux-ci en donnent pour preuves la *pensée* et l'*intention*, de la même manière que les édifices et les jardins, qui assurément ne sont pas construits sans desseins. Il ne pourrait y avoir une opération sans un opérateur : la glaise est manipulée par le potier qui en fait un vase ; un chariot est traîné par des chevaux qui y sont attelés ; mais la matière brute ne se meut pas sans impulsion. Le lait nourrit le veau, et l'eau coule dans un ruisseau, mais non spontanément ; car la vache, poussée par son instinct, allaite son veau, qui, excité par le besoin, suce le pis ; une rivière coule conformément à l'inclinaison du terrain, comme dirigée par une Providence. Mais il n'y a, selon les *Sank'hyas* et les *Pâśoupatas*, aucune chose en dehors de la matière elle-même pour lui donner le mouvement ou l'arrêter, ni aucun motif quelconque ; car l'Ame est une étrangère dans le monde. Cependant les transformations ne sont pas spontanées : le gazon n'est pas nécessairement changé en lait ; car des conditions particulières doivent exister : avalé par une vache, non par un bœuf, le fourrage est ainsi converti. Or, en accordant que l'activité est naturelle à la matière, il ne pourrait y avoir encore aucun dessein intelligent. Le boiteux, porté par l'aveugle, dirige sa marche ; l'aimant attire le fer contigu. Mais la *direction* et la *contiguité* manquent à l'*activité* de la *matière plastique* (des *Sânk'hyas*). Les trois qualités de *bonté*, de *passion* et d'*obscurité* (*sattva*, *radja*, *tamas*), qui caractérisent la matière, ne pourraient pas changer pour devenir primitives et secondaires dans les principes dérivés de l'Intelligence et des autres Éléments, sans quelque moteur extérieur, quel qu'il fût. Séparées de l'énergie d'un être pensant, ces qualités ne peuvent pas être considérées comme ayant une tendance naturelle à la production d'effets semblables à ceux qui sont produits (1). »

« La notion des *Pâśoupatas* sur le Dieu suprême, qu'ils considèrent comme étant la cause du monde et gouvernant

---

(1) *Sank*,, sur. les *Br. Soûtr.* 2. 2. § 1 (S. 1—10).

tout ensemble la Matière (*pradhâna*) et l'Esprit incorporé (*pouroucha*), est *inadmissible*, disent de nouveau les *Védântins*, car ce Dieu pourrait être accusé de passion et d'injustice, distribuant le bien et le mal avec partialité. Cette imputation ne peut pas être détruite, en s'en référant à l'influence des œuvres; car l'instigation et l'instigateur seraient réciproquement dépendants l'un de l'autre. L'objection ne peut pas être évitée non plus, en soutenant une succession infinie (sans commencement) d'œuvres et de leurs fruits.

Il n'y a aucune connexion assignable par laquelle cette divinité puisse exercer son empire sur la Matière et l'Esprit: ce n'est pas l'*union*, l'*agrégation*, ni la *relation* de *cause* et d'*effet*. Le principe matériel, dépourvu de toutes les qualités sensibles, ne peut pas non plus être guidé et administré. La matière ne peut pas également être mise en œuvre sans organes opérateurs. Mais si l'Être suprême a des organes, il est donc pourvu d'une forme corporelle, et il n'est pas Dieu, et il supporte la douleur, et il éprouve le plaisir comme un être fini. L'infinité de la Matière et de l'Esprit incorporé, et l'omniscience de Dieu, sont incompatibles: si Dieu restreint en grandeur et en nombre la Matière et l'Esprit, ceux-ci sont finis; s'il ne peut ni les définir, ni les limiter, il n'est pas omniscient (et tout-puissant) (1). »

Une autre objection contre la doctrine *Sânkhya*, et conséquemment contre celle des *Pâśoupatas*, basée sur la première, consiste dans « *ses incohérences et ses contradictions alléguées* (2). Tandis que chez l'un, *onze* organes sont énumérés; chez un autre il n'y en a que *sept*; les cinq sens étant réduits à un organe *cuticulaire* ou capillaire : l'organe de la sensation. Les éléments sont, dans un endroit, dérivés immédiatement du grand Principe, ou Principe intelligent; dans un autre, ils sont dérivés de la Conscience. Trois fa-

(1) *Sank.*, etc., sur les *Br. Soûtr.* 2. 2. § 7.
(2) *Ibid.* 2. 2. § 1 (S 2. et 10).

cultés internes sont énumérées dans quelques exemples, et seulement une dans d'autres. »

Cette imputation ne paraît pas cependant reposer sur des bases réelles. De telles contradictions n'existent pas dans le texte de KAPILA, ni dans celui de la *Kârikâ;* et le système *Vêdânta* lui-même semble plus susceptible du même reproche, car il y a beaucoup de différence dans les passages des *Vêdas* sur lesquels il s'appuie.

Le point sur lequel les *Pâs'oupatas* diffèrent le plus essentiellement des orthodoxes, c'est l'existence séparée et distincte des causes efficiente et matérielle de l'univers; et cette doctrine leur est commune avec les anciens philosophes grecs qui ont précédé Aristote. Le plus grand nombre d'entre eux affirmaient également l'existence de deux causes naturelles, seulement deux : la cause efficiente et la cause matérielle; la première, active, donnant le mouvement; la seconde, passive, mue; l'une effective, l'autre se laissant elle-même gouverner par la première. Ocellus nomme la dernière γένεσις, *génération*, ou plutôt *production;* la première, sa cause : αἰτία γενέσεως (1). Empédokles, de la même manière, affirmait deux principes de la nature : l'actif, qui est l'unité, ou Dieu; le passif, qui est la matière (2).

Ici nous avons précisément le *prakriti* et le *kâran'a* des philosophes indiens : leur *oupadâna* et leur *nimitta-kâran'a*, causes matérielle et efficiente. La similarité est trop forte pour être accidentelle (3). Je ne prétends pas déterminer laquelle des deux a été empruntée à l'autre : cependant, en réfléchissant à ce qui est venu jusqu'à nous de l'histoire de Pythagore, je n'hésite pas à reconnaître que je suis plus porté à considérer les philosophes grecs comme étant, en ce point, ainsi qu'en beaucoup d'autres, redevables de leur doctrine aux philosophes indiens (4).

(1) Ocellus de Universo, c. 2. in Opusc. Mythol. p. 505. Cicero. *Academ.*
(2) Sext. Empir. Adv. Math. IX. 4. (3) Voy. ci-devant page 17—54—55.
(4) Cette opinion de M. Colebrooke, si profondément versé dans la connaissance des systèmes de philosophie, et dans toutes les autres sciences de l'Inde,

On doit observer que quelques-uns d'entre les philosophes grecs admettaient seulement, comme les *Sânk'hyas* qui suivent Kapila, un principe matériel et non une cause efficiente. Cette doctrine paraît avoir été particulièrement celle de *Héraklites.* Ses *psigmata* correspondent aux particules subtiles (*tân-mâtra*) du *Sânkhya* de Kapila; son principe intelligent et rationnel (1), qui est la cause de la production et de la dissolution, est le *bouddhi* ou *mahat* de Kapila; comme son principe matériel est la *pradhâna* ou *prakriti* du même : le développement des existences corporelles, et leur retour à leur premier principe au moment de leur dissolution correspondent à la *voie en haut* et la *voie en bas :* ὁδὸς ἄνω et ὁδὸς κάτω de *Héraklites* (2).

Je ne pousserai pas plus loin ce parallèle. Il ne pourrait embrasser toutes les particularités, et on ne s'attend pas à les trouver ici.

PA'NTCHARA'TRAS OU BHA'GAVATAS.

Parmi les *Vaichn'avas* ou adorateurs spéciaux de Vich'nou, il est une secte distinguée par la dénomination de *Pântcharâtras*, et nommée aussi *Vich'nou-Bhâgavatas*, ou simple-*Bhâgavatas.* Le dernier nom peut, par sa ressemblance, amener à les confondre avec les sectateurs du *Bhâgavad-gîtâ* ou du *Srî-Bhâgavata-Pourân'a.* Leur dénomination distinctive et propre est donc celle de *Pântcharâtra*, dérivée du titre de l'ouvrage original qui contient la doctrine de cette secte. Cette doctrine est désignée dans le *Bhârata,*

---

doit être d'un grand poids, d'autant plus que sa circonspection extrême en ces sortes de matières est bien connue. (G. P.)

(1) Κοινὸς καὶ θεῖος λόγος.

(2) D. Laerte, IX, 8 et 9.

avec le *Sânkhya*, le *Yôga* et le *Pas'oupata*, comme un système qui s'éloigne des *Vêdas*; et un passage cité par S'ANKARA A'TCHA'RYA semble faire croire que son propagateur fut S'ANDILYA, qui, n'étant point satisfait des *Vêdas*, et ne trouvant point en eux une voie prompte et suffisante pour parvenir à la suprême Excellence (*para-s'rêyas*) et à la finale béatitude, eut recours à ce *Sastra*. Cependant il est attribué par le plus grand nombre à NA'RA'YAN'A ou VA'SOUDÊVA lui-même; et les orthodoxes rendent compte de son hérésie, comme ils le font de celle de BOUDDHA, en présumant que la déception a été volontairement pratiquée envers le genre humain par le saint ou divin personnage qui révéla le *tantra*, ou *âgama*, c'est-à-dire le Livre sacré en question, quoique hétérodoxe.

Quelques-uns de ses partisans prétendent néanmoins que ce livre est conforme à un des *Sâkhâs* du *Vêda* nommé l'*Ekâyana*. Cependant cela ne paraît pas être le cas; et il n'est pas clair qu'un *Sâkha* semblable quelconque soit à découvrir ou ait jamais existé.

Plusieurs d'entre les membres de cette secte pratiquent les cérémonies initiatoires (*sanskâras*) de la régénération et de l'admission dans les ordres sacrés, en se conformant aux formes prescrites par le *Vâdjasanêyi-Sâkhâ* du *Yadjour-Vêda*. D'autres, se bornant rigidement à la pratique de leurs propres règles, accomplissent les rites initiatoires dans un mode différent et même contraire, fondé, comme ils le prétendent, sur l'*Ekâyana-Sâkhâ* supposé. Mais leur initiation sacerdotale est mise en question, et leur rang comme *Brâhmanas* contesté, sur le motif de l'insuffisance de leurs modes non sanctionnés par l'un ou l'autre des trois *Vêdas* primitifs qui font seuls autorité.

La doctrine religieuse de la secte est, d'après les citations de S'ANKARA et d'autres commentateurs du *Vêdânta*, conciliable sur beaucoup de points avec le *Vêda*; mais sous quelques rapports essentiels, elle est en opposition directe avec l'autorité, et conséquemment elle est regardée comme hérétique : sa réfutation est l'objet du 8e ou dernier *adhi-*

karańa dans le chapitre de controverse des ***Brahma-Soûtras*** (2. 2. 8).

Cependant Rama'n'oudja, dans son commentaire sur ces *Soûtras*, défend l'origine surnaturelle et le but droit et régulier de la doctrine *Pantcharâtra*, dont il soutient énergiquement l'autorité, et dont il justifie ardemment la doctrine sur les points controversés. Il s'efforce même de donner une construction favorable au texte de Ba'dara'yańa, comme soutenant plutôt que condamnant ses assertions.

Va'soudêva, qui est Vichn'ou, est identifié par cette secte avec *Bhagavat*, l'Être suprême : le premier principe unique, omniscient, qui est tout à la fois la Providence surintendante, ou souveraine et directrice. Cet être, se divisant lui-même, devient quatre personnes par une production successive. De lui sort immédiatement *Sankarchańa*, et de celui-ci *Pradyoumna* : et de ce dernier est issu *Anirouddha*. *Sankarchańa* est identifié avec l'ame vivante (*djîva*); *Pradyoumna* avec le sens intérieur (*manas*); et *Anirouddha*, avec l'*Égoïté* (*ahankâra*) ou la conscience du moi.

Dans la mythologie des *Vaichn'avas* plus orthodoxes, Va'soudêva est Krichn'a; *Sankarchańa* est son frère Bala-Ra'ma; *Pradyoumna* est son fils Ka'ma (Cupidon ou l'Amour); et *Anirouddha* est le fils de Ka'ma.

Vasoudêva ou *Bhagavat* étant la Nature suprême et la seule cause de tout, tous les autres êtres sont ses effets. Il a six attributs spéciaux, étant revêtu des six prééminentes qualités qui suivent :

1° La Connaissance (*djnâna*), ou la relation intime avec chaque chose animée ou inanimée constituant l'univers;

2° Le Pouvoir (*s'akti*), qui est la condition plastique de la nature du monde;

3° La Force (*bala*), qui crée sans effort, et maintient sa propre création sans fatigue;

4° La Volonté irrésistible (*ais'varya*), pouvoir qui ne peut rencontrer d'obstacles ou d'opposition;

5° La Vigueur (*vîrya*), qui s'oppose aux changements,

comme à celui du lait en résidu caillé, et qui prévient les altérations dans la nature;

6° L'Énergie (*têdjas*), ou l'indépendance de toute aide ou adjonction dans la création du monde, et la faculté de subjuguer les autres.

De la diffusion et de la coopération de la *Connaissance* avec la *Force*, naît *Sankarchaṅa;* de la *Vigueur* et de la *Volonté irrésistible* vient *Pradyoumna;* et du *Pouvoir* et de l'*Énergie* sort *Anirouddha*. Ou bien ils peuvent être tous considérés comme participant aux six attributs.

La Délivrance, consistant dans la rupture et la séparation des chaînes du monde, peut être obtenue par l'adoration ou le culte de la Divinité, la connaissance de cette même Divinité, et la contemplation profonde; c'est-à-dire : 1° en se rendant aux saints temples avec un corps, une pensée et une parole soumis, et en murmurant la prière du matin en même temps que des hymnes et la louange de *Bhagavat*, la Divinité, ainsi qu'en faisant des salutations révérentieuses et d'autres cérémonies; 2° en recueillant et préparant des fleurs et autres objets requis pour le culte; 3° par la pratique actuelle du culte divin; 4° par l'étude du texte sacré (*Bhagavat-S'âstra*), et en lisant, en écoutant, en réfléchissant sur ce saint livre et sur d'autres également saints (*pouraṅas* et *agamas*) qui lui sont conformes; 5° par une profonde méditation et une contemplation absorbée après la prière du soir, et en fixant fortement et exclusivement ses pensées sur la Divinité (*Bhagavat*).

Par une telle dévotion, active et contemplative (*kriyâ-yôga*, et *djnâna-yôga*), pratiquée à cinq différents temps de chaque jour, et continuée pendant une centaine d'années, on obtient VA'SOUDÊVA; et en obtenant sa divine présence, l'homme religieux qui lui a rendu un culte constant accomplit sa délivrance finale, dans une éternelle béatitude.

Contre ce système, qui n'est que partiellement hérétique l'objection, dont le point principal a été soutenu par VYA'SA

comme l'interprètent S'ANKARA (1) et les autres scholiastes, est que « *l'ame ne pourrait pas être éternelle, si elle était une production, et par conséquent si elle avait un commencement. Sortant de la Divinité, et retournant finalement à elle, elle se plongerait dans sa cause et serait réabsorbée ; alors il n'y aurait ni récompense ni châtiment, ni un ciel ni un enfer;* et cette doctrine n'irait rien moins *virtuellement* qu'*à la négation* (*nâstikya*) *d'un autre monde.* L'ame ne peut pas, en devenant active, produire le sens intérieur; ni de plus, en devenant active, produire la Conscience. Un agent ne peut pas produire un instrument, quoiqu'il puisse en construire un par le moyen d'autres instruments; un charpentier ne peut pas créer, mais fabriquer une hache. Quatre personnes distinctes ne peuvent pas être admises comme autant de formes divisées dans le même individu, ni comme naissant l'une de l'autre; mais elles sont pareillement revêtues d'attributs divins, et par conséquent toutes les quatre sont dieux. Il n'y a qu'un DIEU, un ÊTRE SUPRÊME. C'est en vain que l'on voudrait en admettre davantage; et la doctrine *Pantcha-râtra* elle-même affirme l'unité de DIEU.

Un petit nombre d'observations ont été faites, dans cet Essai et dans les précédents, sur la similarité de la philosophie grecque et indienne. A la fin de la série, après avoir traité de l'*Outtara-Mîmânsâ* et du *Védânta*, sujet qui viendra après la *Poûrva-Mîmânsa* et avant l'Essai supplémentaire actuel concernant les sectaires, je résumerai les considérations que j'ai rassemblées sur l'affinité de la philosophie indienne et grecque (2).

On peut néanmoins remarquer ici que les Pythagoriciens, et Ocellus en particulier, distinguent, comme par-

---

(1) *Br. Soûtr.* 2.2. 8 (42—45). *S'ank.*, etc.

(2) Malheureusement pour les admirateurs des profondes connaissances de M. Colebrooke et pour le monde savant, la cécité presque complète qui afflige ce vénérable indianiste l'a empêché jusqu'ici de remplir cette promesse. Nous avons tâché d'y suppléer autant qu'il était en nous, pour les deux premiers Essais, par des notes et des rapprochements. (G. P.)

ties du monde, le ciel, la terre, et l'intervalle entre eux, qu'ils nomment élevé et aérien, λέγω δὲ μέρη, οὐρανὸν, γῆν, τὸ μεταξὺ τούτων· ὃ δὴ μετάρσιον καὶ ἀέριον ὀνομάζεται (1).

Ici nous avons précisément le ciel (*swar*), la terre (*bhoû*), et la région intermédiaire transparente (*antarîkcha*) des *Hindous*.

Pythagore et après lui Ocellus peuplent la région moyenne ou aérienne avec des démons, comme le ciel avec des dieux, et la terre avec l'homme. Ici encore ils s'accordent précisément avec les Hindous, qui placent les dieux en haut, l'homme en bas, et des créatures spirituelles planant invisibles dans la région intermédiaire (2). Les *Vêdas* sont remplis de prières et d'incantations pour détourner les maléfices des esprits aériens, de démons malfaisants, qui se rassemblent autour des sacrifices et empêchent les rites religieux.

Il n'est personne à qui il soit besoin de rappeler que Pythagore et ses successeurs professaient la doctrine de la métempsycose, comme les Hindous professent le même dogme de la transmigration des ames.

Ils s'accordent aussi généralement à distinguer l'organe sensitif, matériel (*manas*), de l'ame rationnelle vivante et qui a la conscience d'elle-même (*djîvâtman*) (3) : c'est le θυμὸς et le φρὴν de Pythagore; l'un périssant avec le corps, l'autre étant immortel.

Comme les Hindous, Pythagore, ainsi que d'autres philosophes grecs, donnent une enveloppe subtile et éthérée à l'ame, à part de son union avec une forme corporelle, une enveloppe ou vêtement plus grossier, lorsqu'elle est unie avec le corps : c'est le *soukchma* (ou *linga-*) *s'arîra*, et

---

(1) Ocellus, ch. 3. in Opusc. Myth. p. 528. (P. 60. Édition de Le Batteux.)

(2) Épicure soutenait l'existence de mondes infinis et celle *de dieux* qui habitaient les espaces ou régions intermédiaires, nommées, dans Cicéron (de Nat. Deor. I. 18), *intermundia*, et en grec μετακόσμια. LAO-TSEU croyait aussi que l'*espace vide* entre le ciel et la terre contient des êtres matériels qu'il nomme *Esprits de la vallée* (*Kou chin*). Voyez les 5e et 6e chapitres du *Tao-te-King*. (G. P.)

(3) Empédokles. Voyez Brüker, Hist. crit. phil. I. 1117.

le *sthoûla-śarîra* des *Sânkhyas* et d'autres philosophes. (Page 25 de ce volume.)

Les Grecs s'accordent même avec les Hindous dans la limite assignée à la transformation et au changement, croyant tout ce qui est sublunaire transformable; et ce qui est au-dessus de la lune, non sujet à aucun changement en lui-même (1). Conformément à cette doctrine, les mânes des personnes décédées et condamnées à une succession de naissances ne s'élèvent pas plus haut, comme l'enseignent les *Védas*, que l'orbe de la lune; tandis que ceux seulement qui passent cette borne ne sont jamais soumis à un retour dans le monde des changements. Mais j'anticipe sur le *Védânta*. Je termine ici ce traité, me proposant de poursuivre ce sujet dans un futur Essai, par lequel j'espère montrer qu'un degré plus grand de similarité existe entre la doctrine indienne et celle des premiers philosophes grecs que celle des derniers; et comme il est à peine probable que la communication ait pu avoir lieu, et que la connaissance ait été transmise précisément dans l'intervalle de temps qui s'est écoulé entre les premières et les dernières écoles de philosophie grecque, et spécialement entre les Pythagoriciens et les Platoniciens, je serais disposé à conclure que les Indiens furent, dans cette circonstance, plutôt les instituteurs que les disciples (2).

---

(1) Ocellus, Opusc. Myth. p. 527.

(2) On peut consulter avec beaucoup de fruit, pour connaître les opinions plus religieuses que philosophiques des différentes sectes indiennes, deux Mémoires très-savants de M. H. H. Wilson, dans les 16e et 17e volumes des *Asiatic Researches* de Calcutta, Mémoires enrichis de plusieurs textes sanskrits importants. (G. P.)

NOTES
DE M. COLEBROOKE,
SUR LE IIIe ESSAI.

A (page 120).

S'ABARA SWAMI ATCHARYA est expressément nommé par S'ANKARA dans son commentaire sur la dernière *Mîmânsâ* (voyez *Brahma Soûtra*, 3. 3. 53); et on y trouve des allusions à KOUMARILA BHA'T'TA, si aucune mention directe n'y est faite de lui.

B (page 133).

Des exemples de la même prière, se reproduisant mot pour mot ou avec de légères modifications dans plus d'un *Véda*, sont innombrables. Un exemple principal est celui de la célèbre *Gâyatrî*, dont la place propre est dans le *Rig-Véda* (34. 10), parmi les hymnes de VISWAMITRA. Cette prière est cependant répétée dans tous les *Védas*, et particulièrement dans les 3e, 22e et 36e chapitres du blanc *Yadjouch* (3. § 35; 22. § 9; et 36. § 3.)

Un autre exemple très-remarquable est celui de la prière *Pouroûcha-Soukta*, dont une version a été donnée d'après un rituel dans lequel elle se trouvait citée (As. Research. vol. VII, p. 251 [traduction de M. Colebrooke]). Sa place est dans le *Rig-Véda* (8. 4. 7), parmi les hymnes mêlées; et elle est insérée avec quelques légères variations parmi les prières employées au *Pouroûcha-Médha*, dans le 31e chapitre du blanc *Yadjour-Véda*.

En collationnant ces deux *Védas* et leurs scholies, j'ai trouvé l'occasion de corriger un ou deux passages de la version que j'en ai primitivement donnée; mais je saisirai un autre moment pour faire connaître ces corrections.

Cette hymne remarquable est, par le langage, le mètre et le style, très-différente des autres prières avec lesquelles elle se trouve jointe. Elle a une couleur décidément plus moderne, et elle doit avoir été composée après que la langue sanskrite a été polie, et que sa grammaire et son rhythme ont été perfectionnés. L'évidence intrinsèque qu'elle fournit de cette assertion sert à démontrer le fait important, que la compilation des *Védas*, dans leur arrangement actuel, prend place après que la langue sanskrite se fut éloignée du dialecte rude et irrégulier dans lequel la multitude des hymnes et des prières du *Véda* a été composée, et qu'elle fut parvenue à son état de langue sonore et polie dans laquelle les poëmes mythologiques, sacrés et profanes (*Pourân'as* et *Kâvyas*), ont été écrits.

NOTES
DU TRADUCTEUR
SUR LE Ve ESSAI.

A (page 222).

M. B. H. Hodgson, esq., a fait insérer dans le 16e vol. des Asiatic Researches de Calcutta, un mémoire très-curieux sur *les langues, la littérature* et la *religion* des Bouddhistes du Népal et du Bhoutan, dans lequel il résume ainsi la doctrine philosophique du Bouddhisme de ces contrées, qui paraît être d'une date assez moderne :

« Le *Bouddhisme spéculatif* embrasse quatre systèmes très-distincts d'opinions relatives à *l'origine du monde*, à *la nature d'une première cause*, et à *la destinée de l'ame.*

Ces systèmes sont dénommés d'après la teneur *diagnostique* de chacun : *Swabhâvika, Ais'varika, Yâtnikâ et Kârmika*; et chacun d'eux admet beaucoup de subdivisions comprenant diverses théories des derniers docteurs bouddhiques, qui, vivant dans des temps plus calmes que ceux des premiers docteurs, et instruits par les railleries de leurs adversaires, ainsi que par l'adversité, se sont efforcés de rejeter tout ce qui était attaquable et contradictoire dans le système original.

Les *swabhâvikas* nient l'existence de l'immatérialité : ils affirment que la matière est la seule substance existante, et ils lui donnent deux modes nommés *pravritti* et *nirvritti*, ou l'*action* et le *repos*, la *concrétion* et l'*abstraction.* La matière, disent-ils, est éternelle comme masse grossière, et telles sont les propriétés de la matière, que ces propriétés possèdent non seulement l'activité, mais l'intelligence. L'état propre de l'existence de ces propriétés ou facultés est celui de *repos* et d'abstraction de toute chose palpable et visible (*nirvritti*), dans lequel état ces facultés sont, d'un côté, tellement atténuées, et de l'autre, tellement investies d'attributs infinis de puissance, qu'elles ne manquent que de la conscience et des perfections morales pour devenir *dieux.* Quand ces facultés passent de leur état propre et durable de *repos* dans leur état transitoire et accidentel d'*activité*, alors toutes les belles formes de la nature ou du monde arrivent à l'existence, non par une création divine, ni par le hasard, mais spontanément : et toutes ces belles formes de la nature *cessent* d'exister, quand les mêmes facultés repassent de nouveau de l'état de *pravritti*, ou d'*activité*, dans l'état de *nirvritti*, ou *repos.* La révolution des états de *pravritti* et de *nirvritti* est éternelle, et, avec ces états, reviennent l'existence et la destruction de la nature ou des formes palpables du monde. Les *svabhâvikas* sont si loin d'attribuer l'ordre et la beauté du monde à un aveugle hasard, qu'ils citent particulièrement la beauté de la forme visible comme une preuve de l'intelligence des puissances ou facultés formatrices; et ils déduisent leur éternité de l'éternelle succession de nouvelles formes; mais

ils persistent à soutenir que ces facultés sont inhérentes à la matière, et ne lui sont point imprimées par le doigt de Dieu, c'est-à-dire par la puissance d'un être absolument immatériel. Les formes inanimées sont dites appartenir *exclusivement* à l'état de *pravritti*, et par conséquent être périssables; mais les formes animées, parmi lesquelles l'homme n'est pas suffisamment distingué, sont regardées comme capables de devenir, par leurs propres efforts, associés à l'état éternel de *nirvritti*, leur bonheur absolu, qui consiste dans le repos, ou dans l'exemption de migrations sans fin à travers les formes visibles de *pravritti*. Les hommes sont doués de la conscience, aussi bien, je crois, que de l'éternel bonheur du repos du *nirvritti*, comme de la peine incessante de l'activité de *pravritti*. Mais les hommes qui ont conquis l'éternité du *nirvritti*, ne sont pas regardés comme les régulateurs de l'univers, qui se gouverne lui-même, ni comme des médiateurs ou juges du genre humain, encore laissés dans le *pravritti;* car les notions de *médiation* et de *jugement* ne sont pas admises par les *Swabhâvikas*, qui soutiennent que tout homme est l'arbitre de sa propre destinée, le bien et le mal étant, dans le *pravritti*, par la constitution de la nature, liés d'une manière indissoluble au bonheur et au malheur : et l'acquisition du *nirvritti* étant par la même loi inhérente, la conséquence inévitable d'un tel agrandissement de ses facultés par une abstraction habituelle, qui peut rendre un homme capable de connaître ce que c'est que *nirvritti*. Pour le connaître, il faut devenir omniscient, un *bouddha*; il faut arriver à être adoré divinement comme tel, pendant qu'on languit encore dans le *pravritti;* et il faut devenir au-delà du tombeau, ou dans le *nirvritti*, au moins *tout* ce que l'*homme peut devenir*, et concernant lequel *tout* quelques-uns des *Swabhâvikas* ont exprimé beaucoup de doutes, tandis que d'autres ont assuré que c'est l'*éternel repos*, et non l'*éternelle annihilation* (*s'oûnyatâ*)*:* quoique (ajoute cette école dogmatique) si c'était même le *s'oûnyatâ* (*annihilation*, *vide absolu*), ce serait encore un bien, l'homme étant autrement condamné à une transmigration éternelle à travers toutes les formes de la nature, dont les plus désirables sont peu à désirer, et dont celles qui le sont le moins, doivent être évitées à tout prix.

On verra, d'après l'esquisse précédente, que les plus *diagnostiques* doctrines des *Swabhâvikas* sont la négation de l'immatérialité, et l'affirmation que l'homme est capable d'agrandir ses facultés à l'infini. La fin de cet agrandissement des facultés humaines est l'association à l'éternelle repos du *nirvritti*, concernant la valeur duquel il y a quelque controverse; et les *moyens* de l'obtenir sont le *Tapas* et le *Dhyâna*. Les *Swabhâvikas* entendent, par le premier de ces termes, non la pénitence, ou une peine que l'on s'inflige soi-même, mais une parfaite répulsion de toutes les choses extérieures (*pravrittika*); et par le second, ils entendent la pure abstraction mentale. Pour ce qui concerne les choses physiques, les *Swabhâvikas* ne rejettent pas un dessein, une attention scientifique, mais un *Désignateur*, c'est-à-dire un être simple, immatériel, ayant la conscience de soi-même, qui donne l'existence, et imprime l'ordre à la matière par sa seule volition. Ils admettent ce que nous appelons les lois de la matière ; mais ils prétendent que ces lois sont les causes premières, non

secondaires, qu'elles sont inhérentes éternellement à la matière, et non point qu'elles lui sont imprimées par un créateur immatériel. Ils considèrent la création comme une spontanéité, résultant des propriétés que la matière a eues de toute éternité, et qu'elle aura dans toute l'éternité. Ainsi, par rapport à l'homme, ils admettent des *facultés* intellectuelles et morales, mais ils nient cette essence immatérielle, ou cet être auquel nous attribuons ces facultés. Ils attribuent pareillement à la propre puissance de la nature ou *Swabhâva*, la causation animée et inanimée. Je crois que l'école *Swabhâvika* est la plus ancienne école de philosophie bouddhique; mais cette école a été, depuis les temps les plus anciens, divisée en deux parties, l'une nommée la *Swabhâvika* simplement, dont j'ai essayé d'exposer la doctrine ci-dessus, l'autre nommée la *Pradjnika Swabhâvika*, de *Pradjnâ*, la sagesse suprême de la nature. Les *Pradjnikas* sont portés à *unifier* les puissances de la matière dans l'état de *nirvritti*, pour faire une divinité de cette unification, et à considérer le *summum bonum* de l'homme, non comme une association vague et douteuse à l'état de *nirvritti*, mais comme une absorption spécifique et certaine dans le *Pradjnâ*, la somme de toutes les puissances actives et intellectuelles de l'univers. Les *Aiśwarikas* admettent une essence immatérielle, un *Adhi Bouddhâ* intellectuel, suprême et infini, que quelques-uns d'entre eux regardent comme la *seule* divinité, et la cause de toutes choses; tandis que d'autres lui associent un principe matériel, éternel, adéquat, et croient que toutes choses procèdent de l'opération réunie de ces deux principes. Les *Aiśvarikas* acceptent les deux modes des *Swabhâvikas* et des *Pradjnikas*, ou *pravritti et nirvritti.* Mais quoique les *Aiśwarikas* admettent l'essence immatérielle et un dieu, ils nient sa providence et sa domination; et quoiqu'ils croient que le *mokcha* est une absorption en son essence, et qu'ils en appellent vaguement à lui comme le distributeur des bienfaits de *pravritti*, ils croient que la connexion de la vertu et de la félicité dans *pravritti* est indépendante de lui, et que ces attributs sont capables d'être conquis seulement par leurs propres efforts du *Tapas* et du *Dhyâna*, efforts qu'ils croient susceptibles d'agrandir leurs facultés à l'infini, de les rendre dignes d'être adorés comme *Bouddhas*, et de les élever dans le ciel à une participation égale des attributs et du bonheur du suprême *Adhi Bouddha*, car telle est leur idée du *mokcha* ou absorption en lui, ou mieux encore, de l'union avec lui. Tous les Bouddhistes s'accordent à rapporter l'usage et la valeur de la médiation (terrestre et céleste) des droits et des devoirs de la mortalité, et des cérémonies de la religion, *seulement* à *pravritti*, état qu'ils sont enseignés à condamner; et à chercher, par leurs propres efforts d'abstraction, cette extension infinie de leurs facultés, dont l'accomplissement réalise dans leurs propres personnes, une divinité aussi complète *qu'aucune autre*, et la seule que *quelques-uns d'entre eux* veuillent reconnaître. Les *Kârmikas* et les *Yâtnikas* dérivent leurs noms respectivement de *Karma*, par lequel terme ils entendent une *action morale qui a conscience d'elle-même*, et de *Yatna*, que j'interprète une *action intellectuelle qui a conscience d'elle-même*. Je crois ces écoles plus récentes que les autres, et j'attribue leur origine à une tentative de rectifier ce quiétisme extravagant qui, dans les écoles plus anciennes, dépouil-

lait de tous les pouvoirs supérieurs (qu'ils soient considérés de natures matérielles ou immatérielles), de toute providence ou domination; et l'homme, de toutes ses énergies actives et de ses devoirs. Soutenant comme justes les principes plus généraux de leurs prédécesseurs, ils semblent avoir dirigé leur principale attention sur les phénomènes de la nature *humaine*, avoir été frappés de son libre arbitre, et de la distinction qui existe entre ses facultés pensantes et sensitives; et ils semblent avoir cherché à prouver, malgré la loi morale nécessaire de leurs premiers instituteurs, que la félicité de l'homme doit être assurée, soit en cultivant son sens moral, ce qui était le sentiment des *Kârmikas*, ou par une juste direction de son entendement, conclusion que préfèrent les *Yâtnikas* : et c'est là, je pense, la distinction fondamentale qui existe entre ces deux écoles comparées l'une avec l'autre. Comparés avec leurs prédécesseurs, ils ont plus d'affinité avec les *Ais'warikas*, qu'avec les autres écoles; ils inclinent à admettre l'existence d'entités immatérielles, et ils s'efforcent de corriger l'impersonnalité absolue et la quiescence de la *causa causarum* (soit matérielle ou immatérielle), en feignant que le *Karma* ou le *Yatna* ont été la causalité depuis le commencement. »

B (page 222).

La Nomenclature pentaglotte bouddhique déja citée donne les noms de 18 espèces de *Vides* ou *Vacuités : S'oûnyatâ*, avec la traduction en thibétain, en mandchou, en mongol et en chinois. Voici ces noms en sanskrit avec la traduction chinoise (*): 1° *adharma s'oûnyatâ*, — *nei koung* (il faut probablement lire en sanskrit : *antara s'oûnyatâ*); 2° *vâhirda s'oûnyatâ*, — *'ai koung*; 3° *adharma-* (pour *antara-*) *vâhirda-s'oûnyatâ*, — *nei 'ai koung*; 4° *s'oûnyatâ-s'oûnya*, — *koung koung*; 5° *mahâ s'oûnyatâ*, — *ta koung*; 6° *paramârtha s'oûnyatâ*, — *ching i koung*; 7° *sanskritâ s'oûnyatâ*, — *yeou wei koung*; 8° *asanskritâ s'oûnyatâ*, — *wou wei koung*, 9° *atyanta s'oûnyatâ*, — *pie king koung*, 10° *anaparagra s'oûnyatâ*, — *wou tsi koung*; 11° *anavakâra s'oûnyatâ*, — *wou pien i koung*; 12° *prakriti s'oûnyatâ*, — *pen seng koung*; 13° *sarvadharma s'oûnyatâ*, — *i thsiei fa koung*; 14° *svalakchan'a s'oûnyatâ*, — *tseu seng koung*; 15° *alambha s'oûnyatâ*, — *pou ko te koung*; 16° *abhâva s'oûnyatâ*, — *wou seng koung*; 17° *svabhâva s'oûnyatâ*, — *wou tseu seng koung* (le sanskrit est ici fautif, ou la traduction chinoise; il faut que l'*a* privatif de *svabhâva* se trouve virtuellement contracté dans la terminaison du n° 16, ou que le *wou* négatif chinois soit supprimé : nous penchons pour la dernière supposition); 18° *abhâva svâbhâva s'oûnyatâ*, — *wou seng tseu seng koung*.

Ces termes bouddhiques signifient : 1° *vide* ou *vacuité intérieure*, selon la traduction chinoise; le sanskrit signifie : *vide de la non vertu*; 2° *vide extérieur*; 3° *vide intérieur et extérieur* (selon le chinois); 4° *vide des vides*; 5° *grand vide*; 6° *vide de ce qu'il y a de plus excellent*; 7° *vide de l'action*; 8° *vide de la non-action*, ou du *non-agir*; 9° *vide sans fin*, *ou qui dépasse toute fin* (selon le sanskrit; car le chinois signifie : *vide des fins ou limites*

(*) La difficulté d'obtenir des types chinois nous a obligés à ne donner que la transcription.

extrémes); 10° *vide sans limites*, en chinois; le sanskrit signifie : *vide sans commencement et sans fin*; 11° *vide sans transformations et sans diversité*; 12° *vide de la nature primordiale*; 13° *vide de toutes les lois ou institutions*; 14° *vide de sa nature propre*; 15° *vide qui ne peut être atteint*; 16° *vide sans nature*; 17° *vide de sa nature propre*, selon le sanskrit; *vide sans nature propre*, selon le chinois; 18° *vide sans nature de sa nature propre*. La difficulté d'entendre cette phraséologie bouddhique roule sur le terme *s'oûnyatâ* ou *s'oûnya* en sanskrit, qui signifie *vide*, *vacuité*, *non plein*. Les interprètes bouddhistes chinois l'ont traduit par *koung*, mot aussi vague en chinois, que les dictionnaires de cette langue, comme le *Eul Ya*, le plus ancien, et celui de l'empereur Kang Hi, expliquent par des termes équivalents à ceux de *vide*, *espace vide*. Le *Eul Ya* dit que c'est un terme propre à la *langue bouddhique*, c'est-à-dire à la phraséologie de cette secte. Il est probable que l'on doit entendre par ce mot, non la *négation de tous modes d'êtres*, mais la *négation de tout attribut corporel*, c'est-à-dire l'*incorporéité*, l'*immatérialité*. Cette opinion avait déja été émise par de grands esprits : Deguignes père et *Abel Rémusat*. Voici les paroles remarquables de ce dernier : « Des écrivains récents ont assuré, d'après les Chinois, que la doctrine de Bouddha était une loi de *néant*; que le *néant*, selon S'akya Mouni, était le principe de l'être; que les êtres n'avaient qu'une existence illusoire, et qu'enfin la métaphysique des Bouddhistes était un véritable *nihilisme*.

« Mais toutes ces objections sont une véritable logomachie, dont on aurait pu se préserver avec un peu de réflexion. Car, à qui persuadera-t-on qu'un être raisonnable ait pu dire au sens propre et sans figure que le *rien* avait fait l'*être*, que le *néant* avait produit l'*univers*, que le *vide absolu* était la cause de tout? N'y a-t-il pas dans ce simple énoncé une absurdité si palpable et tellement grossière, qu'il faut de toute nécessité déclarer privé du sens commun celui qui le répète sérieusement, etc. Les mots qu'on a rendus par *vide*, *néant*, *rien*, et d'après lesquels on a imputé une doctrine extravagante à des hommes subtils, il est vrai, mais du reste organisés comme les hommes de tous les pays, emportent avec eux la négation des attributs matériels, la corporéité et l'étendue, etc. »

C (page 227).

Voici un nouvel exemple qui confirme la scrupuleuse exactitude avec laquelle sont exposées les doctrines bouddhiques par M. *Colebrooke*, d'après les *Védântins*. La *Nomenclature pentaglotte bouddhique* déja citée donne les mêmes divisions générales, sous le titre chinois : *Noms des cinq accumulations ou catégories*, dans l'ordre suivant : 1. *Roûpâ Skandhah'*, — en chinois *sse yûn*, *accumulation* ou *assemblages* (*catégories*) *de formes*; 2. *Védanâ-Skandhah'*; (3), — *cheou yùn*, *catégories d'acceptions*; 3. *Sandjnâ-Skandhah'* (4), — *siàng yùn*, *catégories de perpensions, de jugements*; 4. *Sanskâra-Skandhah'* (5),

—*hing yùn, catégories d'actions; 5. Vidjnâna-Skandhah'* (2), — *chi yùn, catégories de l'intelligence.*

La même *Nomenclature* donne ensuite les noms des *cinq organes des sens*, en chinois *les cinq racines, ou ken ming*, qui se rapportent au second *prédicament* (ou *catégorie*) de la 1re classe précédente: ce sont 1° *Tchakchour indriyan'am*,—*yàn ken*, sens de la vue; 2° *'Sôtrendriyam*, pour *'Srôtrendriyam*, *eulh ken*, sens de l'ouïe; 3° *Grâhnéndriyam*, — *ni ken*, sens de l'odorat; 4° *Djîvendriyam*, — *che* (*) *ken*, sens du goût; 5° *Kâyendriyam*, — *chin ken*, sens du corps, du tact. Viennent ensuite les cinq *relations* correspondantes: 1° *Roûpam*, — *sse*, forme ou couleur; 2° *'Sabta* pour *'Sabda*, — *ching*, son; 3° *Kandha*, — *hiâng*, odeur; 4° *Rasâ*, — *weï*, goût; 5° *Sprastavyam*, — *tchó* (9933), toucher. (G. P.)

D (page 227).

Dans la *Nomenclature pentaglotte bouddhique*, on trouve *hétou* et *pratyaya* dans une catégorie qui renferme seize objets. Cette catégorie est désignée en chinois comme il suit: *sse ti chi lou hing kouân ming*: noms des *quatre examens* (ou *choses reconnues vraies*), *seize actions* et *visions ou observations*: 1° *Douhkham*,—*khou*, douleur; 2° *Anityam*,—*wou tchang*, le non-éternel, le périssable; 3° *Soûnyam*,—*koung*, le vide; 4° *Anâtmakam*,—*wou'ngo*, non ego, le NON-MOI—tout l'univers. Voilà les quatre choses examinées, ou les *quatre vérités: axiomes*. La douleur y est comprise, mais non le plaisir; philosophie profonde! Ensuite: 1° *hétou*,—*yin*, la *cause immédiate*; 2° *Samouttama*,—*tsi*, la *naissance collective*; 3° *Prabhâva*,—*seng*, la vie, la substance vitale—le mode d'être; 4° *Pratyaya*,—*yoûen*, *quia*, *quare*; l'*occasion concurrente* ci-dessus; 5° *Nîrôdha*, — *mie*, l'extinction finale; 6° *Anta* (il y a fautivement *'Santah*), —*tsin*, l'*épuisement*, la *fin*; 7° *Pranîta*, — *miao*, l'*excellent*, le *merveilleux*; 8° *Niparan'a*,—*li*, la *séparation*; 9° *Mârgha*,— *tao*, *voie, chemin*; 10° *Nyâya*, — *tching*, *droiture*, *rectitude*; 11° *Pratipatti*, — *tsi* (11,040), *vestige* (**); 12° *Nêtyânika*, — *ching*, *mauvaise direction*. (G. P.)

E (page 228).

La *Nomenclature pentaglotte bouddhique* vient encore confirmer ici la rigoureuse exactitude de M. Colebrooke en suivant les Védântins. Elle donne la même série de dénominations sous le titre chinois de *chi eulh yin yoûan ming*, *noms des douze causes prochaines et causes occasionelles*, *yin yoûan*, représentant *hétou* et *pratyaya*). Ce sont 1° *Avidyâ*, — *wou ming*, *absence de lumière*—*non éclairé* (je traduis seulement la traduction chinoise, pour

(*) *Che* ou *je*, identique avec *djiva*, langue dans les deux idiomes.

(**) L'obtention d'une chose en marchant sur ses traces; promotion, succès, etc.

montrer l'exactitude et l'identité du sens qu'elle présente avec l'explication ci-dessus de M. Colebrooke, les cas se trouvant de plus dans le même ordre); 2° *Sanskâra*, — *hing*, action — activité etc.; 3° *Vidjnânam*, — *chi*, intelligence, connaissance réfléchie; 4° *Nâmaroûpam*, — *ming sse*, le nom et la forme; 5° *chad'âyat'anam*, — *lou ji*, *sex ingressus*, les *six entrées*, pour dire les *six siéges* ou *substratum* des organes; 6° *Spars'a*, — *tcho*, toucher, solide; 7° *Védanâ*, — *cheou*, recevoir — perception — sensation; 8° *Trichr.â*, — *gaï*, amour vif — aspiration vive; 9° *Oupâdânam*, — *thsin*, prendre, recevoir — exercice, effort; 10° *Bhava*, — *ycou*, être, mode d'être corporel; 11° *Djâtí*, — *seng*, naissance, vie; 12° *Djarâmaran'am*, — *lao-sse*, vieillesse et mort; 13° *Sókah*, — *khou*, peine, chagrin; 14° *Paridévah'*, *'gai*, — grande tristesse, lamentation; 15° *Douhkham*, — *nan*, difficile, pénible; 16° *Dâurmanasya*, — *loùan sin*, trouble de l'ame; 17° *Oupâyásah*, — *teoù* (12,726), *tseng*, tumultes, querelles. — Ce dernier *cas* n'est pas donné par M. Colebrooke, mais d'ailleurs il paraît le même que l'avant-dernier: *dâurmanasya*. D'après la disposition du chinois dans la nomenclature pentaglotte, il se trouve 17 *cas*, et même 19, car il y en a deux doubles: *namaroûpam* (4) et *djârâmaran'am* (12); et cependant il n'y en a que 12 d'annoncés dans le titre. Il faut que plusieurs d'entre les simples soient aussi rendus pairs, comme l'indique la terminaison *am* propre aux composés et qui forme de légères différences dans les désinences finales des mots sanskrits de la *Nomenclature* avec ceux de M. Colebrooke.

F (page 229).

Les *six séjours* ou *siéges* des organes (*chad'-âyatana*) ont été, comme on vient de le voir par la note précédente, rendus en chinois par *lou ji*, *sex ingressus*, les *six entrées*, comme si les Bouddhistes chinois avaient voulu dire que ce sont les *six entrées* par lesquelles nous arrivent ou *entrent* toutes nos connaissances. Un des commentateurs du *Tao-te-King* de LAO-TSEU, *Sou-tseu-yéou*, cite cette phraséologie bouddhique dans son commentaire sur le 14ᵉ chapitre. Voici ses paroles, qui feront connaître en même temps la doctrine des *Tao-sse* sur le même sujet:

« Quant aux rapports de l'homme avec les choses matérielles, ils sont ensuite divisés en *quatre perceptions* (*ssé tchu*; littér. *quatuor egressus*, les *quatre sorties*), qui sont: la *vue*, l'*ouïe*, le *toucher* ou le *tact*, dont nous faisons usage chaque jour, et l'*imprudence* ou la *passion* (*pou tchi*). Il est contraire à son essence fondamentale (de l'homme) de ne pas se confondre de nouveau et s'identifier avec la grande UNITÉ... Si on veut lui donner plus d'étendue [à la catégorie de nos perceptions], alors c'est ce que la secte de Fo (BOUDDHA) nomme les *six entrées*: *lou ji*. Il est rapporté au commencement du [Livre] *Ling-yén*, que, pour retourner se réunir à l'UNITÉ ABSOLUE, il y a *six fonctions* que l'on ne doit point pratiquer, ou dont on ne doit pas faire usage. »

Cette dernière phrase signifie sans doute que, pour se réunir à l'UNITÉ

absolue, pour retourner à son principe, à sa source spirituelle, il faut se dégager complétement des liens des sens, s'absorber tout entier dans la contemplation, etc.; en un mot, ne pas faire usage des *six organes* des sens, objets de mépris pour les ascétiques bouddhistes, et qu'ils regardent comme la cause de tous les maux, de tous les péchés, etc., comme le fait voir la définition que le Livre *Lîng-Yén*, cité dans le dictionnaire chinois de l'empereur Kang-Hi, donne de *lou ji*, *sex ingressus*, qu'il nomme les *six poussières* (*lou tchin*) : la *vision*, qui *entre* dans les *couleurs;* l'*ouïe*, qui *entre* dans les *sons*, etc. Le même Dictionnaire dit au mot *tchin* : « D'après le livre *Youan-Kio* du pays *Fan* (ou de l'*Inde*), les *racines* et la *poussière* (c'est-à-dire les *sens*, les *organes des sens*) sont vaines et trompeuses. [*Commentaire*] : les *racines*, la *poussière*, la *poussière des racines* signifient les *yeux*, les *oreilles*, les *narines*, la *langue*, le *cœur* et la *pensée*, ou l'intelligence. » Ce livre bouddhique, cité par le dictionnaire de Kang-Hi, est un livre célèbre de la secte des Bouddhistes, et, selon M. Neumann (Catéchisme bouddhique, page 55), il y en aurait plusieurs du même nom. L'illustre *Ma-touan-lin* dit que le livre *Lîng-Yén* ouvre la porte du *Nirwân'a*, ou « de l'extinction finale des sens; qu'il apprend à mépriser les *sens* au nombre de *six*, et à diriger son attention sur un seul objet : l'*absorption finale*. Il y est dit que les *six sens* demeurent *dans* l'esprit des hommes comme des hôtes, et que l'on commet un *péché* de faire quelque usage de ces compagnons passagers. »

Ceci explique la signification de *ji*, *ingressus*, donnée aux *organes des sens*, tandis que les *Tao-sse* nomment leurs organes des sens *tchu*, *egressus*, *sorties*. Il en résulterait que chez ceux-ci les *perceptions des sens* procéderaient du *dedans* au *dehors;* elles *sortiraient* du *sujet* percevant pour atteindre l'*objet* perçu; tandis que chez les Bouddhistes, ces mêmes *perceptions* procéderaient du *dehors* au *dedans;* elles partiraient de l'*objet* perçu pour *entrer* dans le *sujet* percevant. Cette différence mérite d'être remarquée. (Voyez les notes du 14e chapitre de notre traduction du *Tao-te-King* de Lao-tseu.

G (page 233).

Les Chinois reconnaissent aussi *cinq Éléments*, qu'ils nomment *Wou ning*, et qui sont : *choui*, l'eau; *ho*, le feu; *mou*, le bois; *kin*, le métal; et *tou*, la terre. Ils ont une prédilection pour le nombre *cinq*. Ainsi ils admettent *cinq relations* entre les hommes, qui sont : 1° de prince à ministre, 2° de père aux fils, 3° de frère aîné à frère cadet, 4° d'époux à épouse, 5° d'ami à ami; *cinq vertus cardinales*, qui sont : 1° la bienveillance, 2° la justice, 3° la politesse, 4° la science, et 5° la fidélité; *cinq* espèces de degrés ou de rangs dans la société; *cinq points* dans une sphère, qui sont les *quatre* points cardinaux et le point *central; cinq couleurs*, qui sont l'*azur*, le *jaune*, l'*incarnat*, le *blanc* et le *noir* (voy. page 76 de ces Essais, et le 12e chapitre du *Tao-te-King*); *cinq*

sons (LAO-TSEU, ch. 12); *cinq saveurs*, qui sont : l'*acide*, le *doux*, l'*amer*, l'*âcre* et le *salin*. Toutes choses qui sont supposées avoir des rapports intimes avec les *cinq Éléments* primitifs.

H (page 235).

Ce caractère *spécial*, *particulier*, qui distingue les *Djainas*, les *Bauddhas* et les *Védântins*, distingue aussi spécialement, en Chine, les *Tao-sse* ou sectateurs de LAO-TSEU, et il est une des principales traces vivantes de l'*origine indienne* de la doctrine de l'ancien philosophe chinois; comme le même caractère chez les *Sofis* de Perse dénote également la même *origine indienne*. Un des principaux dogmes de LAO-TSEU est le *wou 'weï*, *non-agir;* dogme qui prescrit explicitement et virtuellement une *imperturbable apathie,* une *quiétude parfaite*. Il se reproduit souvent dans le *Tao-te-King*. Il est exprimé en propres termes dans le 2e, le 3e, le 29e, le 37e, le 38e, le 43e et le 47e chapitre, ainsi que dans beaucoup d'autres. On y lit : « C'est pourquoi le saint homme « (le sage parfait de la doctrine de LAO-TSEU) place ses occupations dans le « *non-agir* (ou dans la *quiétude parfaite*); il observe le *non-agir* (*weï wou* « *wei* — *agit τὸ non agere*), *etc.* » Si l'on veut chercher ailleurs que dans l'Inde l'origine de ce dogme, de cette pratique prescrite au saint homme par LAO-TSEU, on trouvera qu'elle est étrangère à la secte philosophique de CONFUCIUS. Il s'agit donc de déterminer à quel autre système philosophique ou religieux appartient cette doctrine du *wou wei*, *non-agir*, de cet ascétisme contemplatif étranger aux lettrés chinois. Est-ce une prescription personnelle de LAO-TSEU, ou bien l'a-t-il empruntée aux anciennes doctrines chinoises ? Nous venons de dire qu'elle ne se trouve point dans CONFUCIUS; elle ne se trouve pas non plus dans le *Y king*, ce monument qui renferme toute la philosophie chinoise antérieure à CONFUCIUS depuis YAO et CHUN. Reste donc la prescription personnelle de ce devoir ascétique par LAO-TSEU, ou un emprunt étranger. Mais on trouve dans sa doctrine trop d'éléments indiens pour que l'on puisse ne pas reconnaître dans le *non-agir*, dans cette *quiétude complète et permanente*, l'abandon des *œuvres* prescrit par le *Sânkhya*, surtout celui de PATANDJALI, et que le système *Védânta* combat, en associant les *pratiques ascétiques* du *yoguisme* avec les formes extérieures de religion. Le bouddhisme, qui a sa source dans le système *Sânkhya* (1), a aussi adopté le *non-agir* ou l'*ascétisme contemplatif;* mais pour s'accommoder à la nécessité des circonstances, il a réservé la pratique de l'*ascétisme* aux *religieux*, en abandonnant les œuvres aux *laïques*, à peu près comme les *Védântins* l'ont fait. LAO-TSEU admet cette doctrine avec toutes les conséquences qu'elle entraîne : la *vie solitaire et silen*-

---

(1) « Les institutions des *Védas* sont antérieures à BOUDDHA dont la théologie semble avoir été empruntée au système de KAPILA. » (Colebrooke, Essai sur les *Védas*. As. Res. T. VII I, p. 474.)

cieuse, le *mépris des richesses*, l'*éloignement de tout travail corporel;* enfin, pour conséquences inévitables et peut-être imprévues : la *vie monastique et mendiante*, car le *non-agir* ou l'*ascétisme* implique cet abus.

La *réunion* à l'Être suprême, ou l'*identification* avec lui, l'*unification finale*, est aussi un des principaux dogmes de LAO-TSEU ; et il est complétement étranger à la doctrine de CONFUCIUS. On peut voir à ce sujet le 16e chapitre du *Tao-te-king* de LAO-TSEU, et le 39e chapitre intitulé : *Fondement de la loi : fa pen.* Cette doctrine de la *réunion*, de l'*unification*, partie du vaste panthéisme indien, se retrouve chez les *Sofis* de Perse, qui lui donnent divers noms, comme *ittihad* (*al atihad*), l'*unification ; ahadiyyet aldjama*, *unité de réunion* ou *unification ; ahadiyyet alain*, *unité de substances; djama aldjama*, *réunion des réunions.* « C'est un degré plus reculé, plus parfait et plus sublime « que le *djama*, ou la simple *réunion*, dit le SÉÏD DJORDJANI, d'après l'illustre « Silvestre de Sacy, dont nous empruntons la traduction. La *réunion* consiste « à voir les choses en Dieu, et à renoncer à toute autre puissance, à toute autre « force que celles de Dieu; mais la *réunion* de la *réunion,* c'est s'anéantir tota- « lement, et se passer de tout, excepté de Dieu. C'est le degré de l'*unification.* » Voyez dans le tome 10 et le tome 12 des Notices et extraits des manuscrits, les deux savants Mémoires de M. le baron Silvestre de Sacy, et l'ouvrage de M. Tholuck, intitulé : *Ssuffismus.* Berlin, 1821.

APPENDIX A L'ESSAI

SUR

LE SYSTEME VÊDANTA, N° I.

ATMA-BODHA,

OU LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT.

PAR S'ANKARA-A'TCHA'RYA (1).

1. Ce traité sur la connaissance de l'Esprit est destiné à ceux qui cherchent la délivrance des naissances mortelles; qui expient leurs péchés par des austérités rigides; qui jouissent d'une tranquillité parfaite, et dont toutes les passions et tous les désirs sont subjugués.

2. Il n'y a aucun autre moyen (2) [d'obtenir la délivrance complète et finale] que la connaissance (3): c'est évidemment le seul instrument qui détache les liens des passions; comme le feu est indispensablement exigé dans la coction (des ali-

(1) Ce résumé curieux du système *Védânta* a été traduit du sanskrit en anglais par M. J. Taylor, et publié à la suite de sa traduction du drame philosophique intitulé : *Prabhôdha-tchandrôdaya*, dont on annonce la publication du texte par M. H. Brockhaus. La traduction de la *Connaissance de l'Esprit* que l'on donne ici n'a pu être revue sur le texte sanskrit, parce qu'il nous a été impossible de nous le procurer; mais on a lieu de penser que la traduction est fidèle. (G. P.)

(2) Dans ce traité, la *Connaissance* signifie la *perception de l'univers comme un être unique*.

(3) *Commentaire :* Les austérités, la dévotion, la louange, le sacrifice, etc., sont simplement des auxiliaires de la Connaissance pour obtenir la béatitude.

ments); sans la connaissance, la béatitude ne peut être obtenue.

3. L'action (1) n'étant pas opposée à l'ignorance, elle ne peut l'éloigner; mais la connaissance dissipe l'ignorance, comme la lumière dissipe les ténèbres.

4. Quand l'ignorance qui naît des affections terrestres est éloignée, l'Esprit, par sa propre splendeur, brille au loin dans un état indivisé, comme le soleil répand sa clarté lorsque le nuage est dispersé.

5. L'ame, qui est couverte de la rouille de l'ignorance, étant purifiée par l'exercice de la raison, la connaissance elle-même disparaît aussi (2); comme la semence du *Kêtaka* purifie l'eau trouble, et disparaît ensuite, en se combinant avec elle.

6. La vie est comme un songe, dans lequel les passions diverses, etc., sont éprouvées; pendant son existence, (ces passions) paraissent être réelles; mais lorsque la personne endormie se réveille, elle s'aperçoit que toutes ces choses n'étaient qu'une illusion.

7. Le monde semble réel jusqu'à ce que Brahma soit compris, Brahma qui demeure dans toutes choses indivisé; ainsi la perle d'huître semble être de l'argent (3).

8. Toutes les variétés des êtres dépendent (4) du véritable Esprit vivant, et sont comprises dans l'Être éternel et pénétrant tout, comme les différentes espèces d'ornements sont comprises dans l'or.

9. Le directeur des organes des sens, celui qui existe par lui-même, est, comme le firmament, sujet à différents

---

(1) L'action en général est opposée à l'état tranquille dans lequel on jouit de la vision extatique, et dans lequel l'ame se conçoit comme ne faisant qu'une avec Dieu: ici elle dénote plus particulièrement les rites religieux, les cérémonies, les devoirs, etc.

(2) *Comm.* — La Connaissance est alors réfléchie dans l'Esprit, elle existe dans lui, et elle est la même que lui: ainsi l'Esprit apparaît comme *un*.

(3) *Comm.* — Aussi long-temps que la noire écaille et la figure triangulaire de l'huître ne sont point perçues.

(4) *Litt.* Sont attachés sur lui comme des grains à un fil.

accidents, et, par leurs distinctions, il déploie des existences distinctes ; mais quand ces accidents sont détruits, il reste l'Être Unique (1).

10. En conséquence de ces accidents, des espèces, des noms et des caractères différents sont attribués à l'Esprit, comme des couleurs et des goûts différents sont attribués à l'eau (2).

11. Le corps est composé des parties grossières des cinq éléments ; il est sous l'influence de la destinée, et il est l'habitation du plaisir et de la peine (3).

12. Le corps subtil (4) n'est pas formé des matériaux grossiers, mais il est uni avec les cinq esprits de la vie (5), avec le Sens intérieur (*Manas*), l'Entendement, et les dix Organes ; et il est l'instrument de la sensation.

13. Ce principe inintelligent, qui est depuis le commencement, qui ne peut se décrire, est appelé l'accident originel ; ce qui est différent de ces trois accidents est nommé Esprit (6).

---

(1) *Comm.* — Le Seigneur, qui restreint les sens, qui est répandu partout, lorsqu'il est réfléchi dans les êtres divers qui furent formés par *Maya*, paraît être plusieurs ; mais lorsque ces apparences corporelles illusoires se sont évanouies, les idées de *plusieurs* cessent, et l'*Unité* divine est alors saisie.

(2) *Comm.* — Comme l'eau, qui elle-même est insapide, fait sentir un goût amer, piquant, doux ou acide, et offre une couleur jaune ou rouge, etc., selon la substance avec laquelle elle est combinée; ainsi, en conséquence de différents accidents, différentes espèces, différents noms, et différents caractères, sont attribués à l'Esprit, quoiqu'ils ne lui appartiennent pas naturellement.

(3) *Comm.* — Trois accidents (ou la forme humaine qui est supposée renfermer trois différentes parties du corps) sont par ignorance attribués à Dieu, dont le premier est nommé *Shtoula*, ou large. Il est formé en divisant chacun des cinq éléments ; et après avoir séparé les parties les plus fines, les plus grossières parties sont mêlées ensemble.

(4) *Soukchma.* Il est aussi nommé *linga-déha* (*linga-s'arîra*), principe sensitif ou corps.

(5) Les cinq esprits de la vie sont les cinq divisions, ou opérations du *Maha-pran'a ;* ils sont nommés *Pran'a*, *Apan*, *Vyan*, *Oudan*, *Saman*, et résident respectivement dans le cœur, les entrailles, le corps entier, le gosier, et le nombril.

(6) *Comm.* — *Indécrivable*, c'est ce qui ne peut pas être affirmé comme étant vrai ou faux.

14. Occupant les cinq places de la vie, de la passion, etc., le pur Esprit assume leur nature, comme le cristal montre les couleurs des objets qui lui sont appliqués (1).

15. Après avoir mortifié le corps, qui contient ces cinq places, le pur Esprit est discerné par la raison, comme le riz est séparé de la cosse en le battant.

16. L'Esprit éternel et omniprésent ne se manifeste pas lui-même à chaque place; il est contemplé dans l'entendement, et non dans les objets matériels, comme une image est réfléchie dans un miroir.

17. L'Esprit est distingué du corps, des organes des sens, du sens intérieur et de l'entendement, par les opérations qu'il accomplit. L'Esprit est ce qui contemple les actions de tout, comme un roi contemple les actions de ses sujets (2).

18. Les hommes ignorants imaginent que l'Esprit est l'agent dans les opérations des organes des sens, etc., comme la lune a les apparences du mouvement, lorsque les nuages passent devant elle.

19. Le corps, les organes des sens, le sens intérieur (*manas*) et l'entendement, soutenus par l'Esprit vivant, accomplissent leurs diverses fonctions, comme les hommes conduisent leurs affaires, à la lumière du soleil (3).

20. Les propriétés du corps, des organes des sens et du sens intérieur sont conçues exister dans le vrai Esprit vivant;

---

(1) *Comm.* — Les cinq places sont celles de la digestion, de la vie, de la passion, de la conscience et du bonheur. Le pur Esprit, par une connexion illusoire avec ces places, offre leur nature, mais il n'est point affecté par elles. Nous avons mentionné ces accidents afin de montrer la nature de l'Esprit, ou son essence; mais il n'est pas nécessaire d'y faire attention après qu'une connaissance du premier principe a été obtenue.

(2) Mais il ne s'engage point dans leurs liens.

(3) *Comm.* — Le corps, les organes des sens, le sens intérieur et l'entendement possèdent la vie; — pourquoi, alors, affirmez-vous que l'Esprit est le seul être vivant? — Nous répondons que les corps, etc., soutenus par l'Esprit vivant, éternel, remplissent leurs fonctions, comme les hommes accomplissent les actes de la vie, à la lumière du soleil; mais l'Esprit seul est la vie, et le corps, les organes des sens, etc., sont inertes et sans mouvement propre.

comme la lune semble se mouvoir lorsqu'elle est réfléchie dans les eaux courantes.

21. L'action, etc., qui sont les accidents du sens intérieur, sont attribués par ignorance à l'Esprit; de la même manière que, par ignorance, une couleur bleue est attribuée aux cieux.

22. L'affection, le désir, le plaisir, la peine, etc., existent dans l'Entendement (1). Dans le profond sommeil, et lorsqu'il a cessé, ces impressions ne sont pas éprouvées; conséquemment elles existent dans l'Entendement, et non dans l'Esprit (2).

23. Comme le soleil est naturellement resplendissant; l'eau, froide; et le feu, chaud; ainsi l'Esprit est, de sa propre essence, véritable, heureux, éternel, et sans souillure.

24. Ayant, par ignorance, attribué tout ensemble l'intellect et l'Entendement à l'Esprit, le peuple commence à dire: *Je suis*, *je connais*, etc.

25. Comme l'Esprit est incapable de changement, et que l'intellect n'est pas compris dans l'Entendement, l'ame étant associée avec les principes impurs, elle dit avec ignorance: *Je suis*; et elle est ainsi séduite (3).

26. S'imaginant qu'il est l'ame, l'homme devient effrayé,

---

(1) Ici peut-être ce mot signifie *conscience*, ou les facultés mentales en général.

(2) *Comm.* — Les *Vaiśéchikas* (sectateurs de KAN'ADA) soutiennent que l'affection, le désir, le plaisir et la peine, sont des propriétés de l'Esprit; mais c'est une opinion erronée. — Ces impressions appartiennent à l'entendement; car elles sont éprouvées dans l'état de veille et de sommeil, pendant que l'entendement existe; mais quand il cesse (*litt.* quand il se retire dans l'accident originel) dans le profond sommeil, elles ne sont pas éprouvées; d'où (l'on doit conclure que) ce sont des illusions qui existent dans l'entendement, et non dans l'Esprit.

(3) Je désespère fortement de rendre ce passage parfaitement intelligible; mais il paraît signifier ce qui suit: — L'Esprit est incapable de changement, et le pur intellect ne déploie pas, comme l'Entendement, des qualités actives; d'après cela, l'ame vitale étant avertie ou informée des perceptions seulement qui naissent des principes actifs des choses, et ne discernant pas la nature de l'Esprit, dans son état quiescent, originel, elle conçoit qu'elle-même agit et existe comme un individu séparé; et de cette ignorance vient l'illusion des

comme une personne qui prend par erreur un morceau de corde pour un serpent; mais sa crainte est éloignée par la perception qu'il n'est pas l'ame, mais l'Esprit universel (1).

27. L'Esprit fait apparaître l'entendement, les organes des sens, etc., comme une lampe rend les objets visibles; mais l'Esprit n'est pas rendu manifeste par ces natures grossières.

28. L'Esprit, qui est lui-même la vie, n'a pas besoin d'un autre être vivant [pour se rendre sensible], mais il est manifesté par sa propre nature animée; comme une lampe n'a pas besoin du secours d'une autre pour se rendre visible (2).

29. Ayant éloigné par cette déclaration : *Il n'est pas*, *Il n'est pas* (3), tous les accidents qui constituent le monde,

---

êtres extérieurs. Les principes actifs de la nature sont appelés impurs, parce que l'action est supposée être la cause de ces passions et de ces affections qui souillent l'ame.

(1) *Comm.* — L'homme s'attribue à lui-même la nature de l'ame; et croyant ainsi à l'existence d'un autre être, il est rempli de crainte. Mais quand il est instruit dans les doctrines des *Sastras* par son précepteur, et qu'il contemple, avec l'œil de la raison, qu'il n'est point ame, mais l'Esprit *un*, indivisible, vivant, heureux, sa crainte est éloignée; il est délivré de la peine, et il jouit du suprême bonheur. — Il peut être convenable de remarquer que *Atma*, ou *Esprit*, signifie primitivement un *être*, qui, conformément à ce système, est dénué de qualités : *Djiva*, ou l'*Ame* (vivante), est un être dans un état sensitif; ce qui sent, agit et jouit. Peut-être il eût été plus correct de traduire *Atma*, Être, et *Djiva*, sensation.

(2) La connaissance de l'existence de la matière inanimée dépend d'un être percevant (ou susceptible de perceptions); d'où il suit que la Connaissance de l'Esprit, qui est lui-même la vie, dépend, non d'un autre être percevant, mais de l'Esprit lui-même qui discerne et comprend sa propre existence. — Peut-être veut-on faire entendre par là que l'essence de l'existence consiste, soit dans une conscience d'existence accordée à la chose elle-même, soit dans son être distingué par un autre être percevant, car il est impossible de concevoir une existence tout à la fois indépendante de la conscience et de la perception; de là, si la connaissance de l'existence d'un objet résulte, non de sa propre conscience, mais de la perception de cet objet par un autre être, on peut dire qu'il existe seulement aussi long-temps qu'il est perçu.

(3) Ceci fait allusion à la négation du monde matériel, ainsi que de tous les êtres individuels, et des facultés, passions, etc.

mais lorsque le principe est compris ou saisi, cette erreur disparaît.

46. Quand la connaissance naît de la perception du premier principe, elle chasse cette ignorance qui dit : *Je suis, cela est à moi;* comme l'incertitude concernant le chemin que l'on veut parcourir est levée par l'apparition du soleil.

47. Le *Yogî*, dont l'intellect est parfait, contemple toutes choses comme demeurant en lui-même, et ainsi, par l'œil de la connaissance, il perçoit que toute chose est Esprit.

48. Il connaît que toutes ces formes corporelles des choses sont Esprit, et que hors de l'Esprit il n'existe rien ; comme diverses espèces de gobelets, etc., sont de la terre ; et ainsi il perçoit que lui-même est toutes choses (1).

49. L'ame émancipée est cette personne illuminée qui se dépouille de ses premiers accidents et de ses premières qualités, et qui devient identifiée avec l'Être véritable, vivant, heureux ; de la même manière que la chrysalide devient une abeille.

50. Le *Yogî* ayant traversé la mer des passions, et anéanti les mauvais esprits : l'Amour, la Haine, etc., est uni avec la Tranquillité et se réjouit dans l'Esprit.

51. Ayant renoncé à ces plaisirs qui naissent des objets externes périssables, et jouissant de délices spirituelles, il est calme et serein comme le flambeau sous un éteignoir, et il se réjouit dans sa propre essence.

52. Le *Moûni* [saint], pendant sa résidence dans le corps, n'est pas affecté par ses propriétés ; comme le firmament n'est pas affecté par ce qui flotte dans son sein ; connaissant toutes choses, il demeure *non-concerné* (2), et se meut libre comme le vent (3).

---

(1) *Comm.* — Tous les objets sensibles sont regardés comme existant dans l'Esprit, sans aucune distinction : « Ils diffèrent simplement en désignation, accident et nom, comme les ustensiles terrestres reçoivent différents noms, quoique ce soient seulement différentes formes de terre. » *Véda.*

(2) *Litt.* — Comme un idiot, un homme qui est stupide et inaffecté par les choses qui l'entourent.

(3) Ses mouvements ne sont point empêchés ou arrêtés par la passion, l'affection, etc.

53. Quand les accidents (1) sont détruits, le *Moûni* et tous les Êtres entrent dans l'Essence qui pénètre tout; comme l'eau se mêle à l'eau, l'éther à l'éther, le feu au feu, etc.

54. Il est Brahma, après la possession duquel il n'y a rien à posséder; après la jouissance de la félicité duquel il n'y a point de félicité qui puisse être désirée; et après l'obtention de la connaissance duquel il n'y a point de connaissance qui puisse être obtenue.

55. Il est Brahma, lequel ayant été vu, aucun autre objet n'est contemplé; avec lequel étant devenu identifié, aucune naissance n'est éprouvée; lequel étant perçu, il n'y a plus rien à percevoir.

56. Il est Brahma, qui est répandu partout, dans tout; dans l'espace moyen, dans ce qui est au-dessus et dans ce qui est au-dessous; le vrai, le vivant, l'heureux, sans dualité, indivisible, éternel et un.

57. En outre: Il est Brahma, décrit dans le *Vêdânta* comme l'Être qui est distinct de ce qu'il pénètre, qui est incorruptible, incessamment heureux et un.

58. Soutenus par une portion de bonheur de l'Être éternellement heureux, *Brahmá* [virtualité créatrice de Brahma] et les autres dieux secondaires peuvent être, par induction, appelés *Êtres heureux*.

59. Toutes choses sont unies en lui, tous les actes dépendent de lui; c'est pourquoi Brahma est répandu en tout, comme le beurre est dispersé dans le lait.

60. Il est surnommé Brahma, qui est sans grandeur, inétendu, increéé, incorruptible, sans figure, sans qualités ou caractère.

61. Il est Brahma par lequel toutes choses sont éclairées; dont la lumière fait briller le soleil et tous les corps lumi-

---

(1) Les corps *Sthoula* et *Soukchma*.

neux, mais qui n'est pas rendu manifeste par leur lumière (1).

62. Il pénètre lui-même sa propre essence éternelle, et il contemple le monde entier apparaissant comme étant BRAHMA ; de même que le feu pénètre un boulet de fer enflammé, et se montre aussi lui-même extérieurement.

63. BRAHMA ne ressemble point au monde, et hors BRAHMA il n'y a rien ; tout ce qui semble exister en dehors de lui est une illusion, comme l'apparence de l'eau (le mirage) dans le désert de *Maroû.*

64. De tout ce qui est vu, de tout ce qui est entendu, rien n'existe que BRAHMA, et, par la connaissance du principe, BRAHMA est contemplé comme l'être véritable, vivant, heureux, sans dualité.

65. L'œil de la connaissance contemple l'Être véritable, vivant, heureux, pénétrant tout ; mais l'œil de l'ignorance ne le découvre point, ne l'aperçoit point ; comme un homme aveugle ne voit point la lumière.

66. L'ame étant éclairée par la méditation attentive, etc., et brûlant du feu de la connaissance, elle est délivrée de toutes ses impuretés, et brille dans sa propre splendeur, comme l'or qui est purifié dans le feu.

67. Quand le soleil de la connaissance spirituelle se lève dans le ciel du cœur, il chasse les ténèbres, il pénètre tout, embrasse tout, et illumine tout.

68. Celui qui a fait le pèlerinage de son propre esprit, un pèlerinage dans lequel il n'y a rien concernant la situation, la place ou le temps, qui est partout ; dans lequel ni le chaud ni le froid ne sont éprouvés, qui accorde une félicité perpétuelle, et une délivrance de toute peine ; celui-là est sans action ; il connaît toutes choses, et il obtient l'éternelle béatitude.

---

(1) « En sa présence, le soleil ne brille pas, ni la lune, ni les étoiles ; l'éclair de la foudre lui-même n'est point visible ; qu'est-ce que le feu est alors ? » — *Véda.*

APPENDIX N° II

A L'ESSAI SUR LE SYSTÈME VÊDA'NTA [1].

TRADUCTION D'UN ABRÉGÉ DU VÊDA'NTA, OU SOLUTION DE TOUS LES VÊDAS ; L'OUVRAGE LE PLUS CÉLÈBRE ET LE PLUS RÉVÉRÉ DE LA THÉOLOGIE BRAHMANIQUE, ÉTABLISSANT L'UNITÉ DE L'ÊTRE SUPRÊME, ET QUE LUI SEUL EST L'OBJET DE LA PROPITIATION ET DU CULTE.

Calcutta, 1816; et Londres, 1832.

PAR RAM-MOHUN-ROY.

PRÉFACE.

AUX CROYANTS DU SEUL VRAI DIEU.

La plus grande partie des Brâhmanes, et des autres sectes d'Hindous, sont tout-à-fait dans l'impossibilité de justifier cette idolâtrie qu'ils continuent de pratiquer. Lorsqu'on les questionne sur ce sujet, au lieu de donner des arguments raisonnables à l'appui de leur conduite, ils disent qu'il leur

(1) Après les beaux Essais du plus profond des indianistes européens sur la philosophie des Hindous, nous avons pensé que l'on verrait avec plaisir sous quel point de vue un savant Brâhmane, qui est mort dernièrement en Angleterre, dans la force de l'âge, a considéré l'une des différentes écoles de philosophie, qui est aujourd'hui la plus orthodoxe et la plus suivie dans l'Inde : l'école *Vêdânta*. La préface dont ce savant Hindou a fait précéder sa traduction du sanskrit en anglais, préface que nous avons conservée dans notre propre version, fait connaître le motif et le but de cet opuscule précieux d'un Asiatique qui avait bien compris l'Occident, et qui avait conçu le projet de ramener ses compatriotes au culte pur d'un seul Dieu; culte professé, selon lui, par leurs ancêtres. Ceux qui désireraient plus de détails sur cet illustre Indien peuvent consulter un article sur sa vie et ses ouvrages, par l'auteur de cette note, dans la *Revue encyclopédique* du mois de décembre 1832, page 694 et suiv. (G. P.)

suffit de citer la coutume de leurs ancêtres, comme autorités positives. Quelques-uns d'entre eux se sont indisposés contre moi, parce que j'avais abandonné l'idolâtrie pour le culte du Dieu véritable et éternel. C'est pourquoi, pour défendre ma propre foi et celle de nos premiers ancêtres, je me suis efforcé, depuis un certain temps, de convaincre mes compatriotes de la vraie signification de nos livres sacrés, et de prouver que ma déviation ne mérite pas le blâme que quelques personnes irréfléchies ont été si promptes à déverser sur moi.

Le corps complet de la théologie hindoue, des lois et de la littérature, est contenu dans les *Vêdas,* qui sont affirmés être contemporains de la création. Ces ouvrages sont extrêmement volumineux; et étant écrits dans le style le plus élevé et le plus métaphorique, ils sont, comme on peut bien le supposer, dans beaucoup de passages, confus et contradictoires en apparence. Il y a plus de deux mille ans, le grand Vyáśa, réfléchissant sur la perpétuelle difficulté naissant de ces sources, composa avec beaucoup de discernement un abrégé complet du tout; et il concilia aussi les textes qui paraissaient en contradiction. Cet ouvrage, il le nomma le *Vêdânta,* laquelle désignation, composée de deux mots sanskrits, signifie : *La solution ou la fin de tous les Vêdas.* Il a continué d'être révéré de la plus haute manière par tous les *Hindous;* et au lieu des arguments les plus diffus des *Vêdas,* c'est lui que l'on cite toujours comme étant d'une égale autorité. Mais, enveloppé dans les ombres épaisses de la langue sanskrite, et les Brâhmanes *ne permettant qu'à eux seuls de l'interpréter,* ou même de toucher un livre quelconque de cette espèce, le *Vêdânta*, quoique perpétuellement cité, est peu connu du public, et, par conséquent, la pratique d'un petit nombre d'Hindous est conforme à ses préceptes.

Pour continuer ma défense, j'ai, autant que mes facultés me l'ont permis, traduit cet ouvrage inconnu jusqu'ici, ainsi qu'un abrégé qui en a été fait, dans les langues hindoustanie et bengalie; et j'ai distribué gratis ces traductions

parmi mes compatriotes, autant que les circonstances me l'ont permis. La traduction actuelle est une tentative de rendre le même abrégé en anglais, par laquelle j'espère prouver à mes amis européens *que les pratiques superstitieuses qui déforment la religion hindoue n'ont rien de commun avec l'esprit pur de ses enseignements.*

J'ai observé que dans leurs écrits et dans leur conversation, beaucoup d'Européens éprouvent le désir de pallier et d'adoucir les formes de l'idolâtrie hindoue, et qu'ils sont portés à faire croire que tous les objets du culte sont considérés par leurs adorateurs comme des représentations emblématiques de la Suprême Divinité. Si c'était réellement le cas, je pourrais être conduit peut-être à examiner le sujet; mais la vérité est que les Hindous de nos jours ne considèrent pas la chose ainsi, mais qu'ils croient fermement à l'existence réelle de dieux et de déesses innombrables, qui possèdent dans leurs propres domaines une puissance entière et indépendante; et c'est pour se les rendre propices, et non le vrai Dieu, que des temples sont érigés et des cérémonies accomplies. Il n'y a pas de doute cependant, et mon seul but est de le prouver, que chaque rite dérive de l'adoration allégorique de la Divinité véritable; mais aujourd'hui tout cela est oublié, et, aux yeux d'un grand nombre, c'est même une hérésie de le mentionner.

J'espère que l'on ne présumera pas que j'aie l'intention d'établir la préférence de ma foi sur celle des autres hommes. Le résultat de la controverse sur un tel sujet, quelque multipliée qu'elle soit, ne doit jamais être satisfaisant; car la faculté raisonnable qui conduit les hommes à la certitude dans les choses qu'elle peut atteindre, ne produit aucun effet sur les questions qui sont en dehors de sa compréhension. Je ne puis qu'affirmer que, si le raisonnement et les préceptes du sens commun amènent par induction la croyance à un Être sage, increé, qui soutient et gouverne cet immense univers, nous devons aussi le considérer comme l'Existence suprême la plus puissante; — dépassant de bien loin nos facultés de compréhension et de descrip-

tion. — Et quoique les hommes d'un esprit *non cultivé*, et même quelques personnes *instruites* (mais en ce point seul aveuglées par le *préjugé*) choisissent avec empressement, comme l'objet de leur adoration, quelque chose qu'ils peuvent toujours voir, et qu'ils prétendent *sentir*, l'absurdité d'une telle conduite n'est pas, pour cela, du moindre degré diminuée.

Mes réflexions continuelles sur les rites inconvenants, ou plutôt injurieux, introduits par la pratique particulière de l'idolâtrie hindoue, laquelle, plus que tout autre culte païen, détruit le lien de la société, en même temps qu'elles m'ont inspiré de la compassion pour mes compatriotes, m'ont poussé à employer tous les efforts possibles pour les réveiller de leur songe d'erreur; et, en les rendant familiers avec leurs écritures, les rendre par cela même capables de contempler avec une véritable dévotion l'unité et l'omniprésence du Dieu de la nature.

En suivant cette route, dans laquelle je suis dirigé par ma conscience et ma sincérité, je me suis, moi né Brâhmane, exposé aux plaintes et aux reproches, même de quelques-uns de mes parents, dont les préjugés sont puissants, et dont l'avantage temporel dépend du système actuel de religion. Mais je les supporterai tranquillement, fussent-ils encore plus accumulés, espérant qu'un jour arrivera où mes humbles efforts seront considérés avec justice, — peut-être reconnus avec gratitude. Dans tous les cas, quoique des hommes puissent dire, je ne serai pas privé de cette consolation : mes motifs peuvent être acceptés par cet Être qui regarde dans le secret et récompense ouvertement.

CALCUTTA, 1816.

ABRÉGÉ DU VÊDA'NTA.

L'illustre Vya'sa (1), dans son célèbre ouvrage, le *Védânta*, fait entendre dès l'abord qu'il est absolument nécessaire pour le genre humain d'acquérir la connaissance de l'Être suprême, qui est le sujet de discours dans tous les *Vêdas*, dans le *Védânta* aussi bien que dans les autres systèmes de théologie. Mais il trouve, d'après les passages suivants des *Vêdas*, que cette recherche est restreinte dans des limites très-étroites : « L'Être suprême n'est pas compré-« hensible par la vision, ou par aucun autre organe des sens; « il ne peut être également conçu par le moyen de la dévo-« tion ou des pratiques vertueuses (2). Il voit toute chose, « quoiqu'il ne soit jamais vu; il entend toute chose, quoi-« qu'il ne soit jamais entendu. Il n'est ni court, ni long (3); « il est inaccessible à la faculté intelligente; il ne peut pas « être décrit par la parole humaine; il est en dehors des li-« mites de l'explication des *Vêdas* ou de la conception hu-« maine (4). » Vya'sa aussi, d'après le résultat de divers arguments coïncidant avec le *Vêda*, trouve que la connaissance exacte et positive de l'Être suprême n'est pas dans les limites de la compréhension humaine, c'est-à-dire que *quel* et *comment* est l'Être suprême ne peuvent pas être définitivement affirmés. C'est pourquoi, dans le second texte, il a expliqué l'Être suprême par ses effets et ses œuvres, sans tenter de définir son essence; de la même manière que nous, qui ne connaissons pas la vraie nature du soleil, nous l'expliquons comme la cause de la succession des jours et des époques. « Celui par qui la naissance, la conservation et l'annihilation

---

(1) Le plus grand des théologiens, des philosophes et des poëtes indiens, Vya'sa recueillit et divisa les *Vêdas* en certains livres et chapitres; c'est pourquoi il est communément nommé Vêda-Vya'sa. Le mot *Vyâsa* est composé de la préposition disjonctive ou intensitive *vi* et de *as*, *diviser;* il signifie par conséquent celui qui *divise*, qui *distribue*.

(2) *Moundaka*. (3) *Vrihadaran'yaka*. (4) *Kathavalli*.

« du monde sont réglées, est l'Être suprême. » Nous voyons cet univers varié, étonnant, ainsi que la naissance, la conservation et l'annihilation de ses différentes parties; de là nous inférons naturellement l'existence d'un être qui règle et dirige le tout, et nous l'appelons le SUPRÊME; comme, de la vue d'un vase, nous concluons l'existence d'un ouvrier habile qui l'a formé. Le *Vêda*, de la même manière, déclare ainsi l'Être suprême : « Celui de qui l'univers procède, qui « est le souverain de l'univers, et dont l'œuvre est l'univers, « est l'ÊTRE SUPRÊME. » (*Taittîrya.*)

Le *Vêda* n'est pas supposé un être éternel, quoiqu'il soit quelquefois honoré de cette épithète, parce que sa création par l'Être suprême est ainsi déclarée dans le même *Vêda :* « Tous les textes et toutes les parties du *Vêda* furent créés; » et de même dans le troisième aphorisme du *Vêdânta*, Dieu est déclaré être la cause de tous les *Vêdas.*

L'*espace vide* n'est pas conçu comme étant la cause indépendante du monde, malgré la déclaration suivante du *Vêda :* « Le monde procède de l'espace vide (1), car le *Vêda* déclare en outre : — « L'espace vide a été produit par l'ÊTRE « SUPRÊME, » et le *Vêdânta* (2) dit : — « Comme l'ÊTRE SU- « PRÊME est évidemment déclaré dans le *Vêda*, la cause de « l'espace vide, de l'air et du feu, aucun d'eux ne peut être « supposé la cause indépendante de l'univers. »

Ce n'est pas l'Air, non plus, qui est considéré comme le souverain de l'univers, quoique le *Vêda* dise en un endroit : — « Toute créature existante est absorbée dans l'air; » car le *Vêda* affirme en outre que — « le souffle, la faculté intel- « lectuelle, tous les sens internes et externes, l'espace vide, « l'air, la lumière, l'eau, et la terre étendue, procèdent de « l'ÊTRE SUPRÊME. » Le *Vêdânta* (3) dit aussi : « Dieu (4) est

---

(1) *Tchhandôgya.* (2) 14ᵉ *Soûtra*, 4ᵉ section, 1ᵉʳ chapitre. (3) 8—3. 1.

(4) Dans les textes sanskrits cités, appartenant aux *Védas*, ou au *Védânta*, le terme que le Brâhmane Ram-Mohun-Roy a traduit en anglais par GOD (DIEU) est BRAHMA. Ce n'est donc pas le Dieu chrétien qu'il faut en-

« désigné par le texte suivant du *Véda* comme un être plus « étendu que toute l'étendue de l'espace; » c'est-à-dire : « Ce souffle est plus grand que l'étendue de l'espace dans toutes les directions, » comme on le lit dans le *Véda*, à la suite du discours concernant le souffle commun.

La *Lumière*, de quelque nature que ce soit, n'est pas inférée comme étant le souverain-maître de l'univers, d'après l'assertion suivante du *Véda :* — « La pure lumière de toutes « les lumières est la souveraine de toutes les créatures; — car le *Véda* déclare en outre (1) que — « Le soleil et tous « les autres [astres] imitent Dieu, et lui empruntent leur « lumière. » La même déclaration se rencontre dans le *Vêdânta* (2).

Ce n'est pas la *Nature*, qui peut être désignée par les textes suivants du *Vêda*, comme la cause indépendante du monde, savoir : — « L'homme ayant connu *cette* nature qui est un « Être éternel, sans commencement et sans fin, est délivré « de l'atteinte de la mort, » parce que le *Vêda* affirme que — « Aucun être n'est égal ou supérieur à Dieu (3), » et le *Véda* dit : — « Connais Dieu seul (4); » et le *Vêdânta* (5) s'exprime ainsi : « La nature n'est pas le Créateur « du monde, et elle n'est pas représentée ainsi par le *Véda*, » car il dit expressément : — « Dieu, de son regard, a créé « l'univers. » La nature est un être insensible; c'est pourquoi elle est dénuée de vue ou intention, et conséquemment incapable de créer le monde régulier.

Les *Atomes* ne sont pas supposés la cause du monde, malgré la déclaration suivante : — « Ce (Créateur) est l'être « le plus subtil, le plus ténu; »

Parce qu'un *atome* est une molécule insensible; et d'après l'autorité ci-dessus, il est prouvé qu'aucun être dénué d'in-

---

tendre par ce mot, mais le DIEU SUPRÊME qui est de tous les lieux et de tous les temps, et qui a reçu différents noms dans les différentes langues humaines. (G. P.)

(1) *Moundaka*. (2) *Soûtr.* 22, *sect.* 3, *ch.* 1. (3) *Katha*. (4) *Moundaka*. (5) *Soûtr.* 5, *sect.* 1, *ch.* 1.

telligence ne peut être l'auteur d'un système arrangé avec tant d'art.

L'*Ame* ne peut être induite des textes suivants, comme le souverain seigneur de l'univers, savoir : « L'ame étant unie « à l'Être resplendissant, jouit de la félicité. » — « Dieu et « l'ame entrent dans le petit espace vide du cœur ; » — parce « que le *Véda* déclare que Lui (Dieu) préside dans l'ame, « comme son Régulateur, » et que « l'ame étant unie à « l'Être gracieux, jouit de la félicité » (1). Le *Vêdânta* dit aussi : « L'ame sensitive n'est pas dite résider dans la terre, « comme un être directeur ou régulateur, parce que dans « les deux textes du *Véda* il est autrement parlé de l'Être « qui gouverne la terre ; savoir : — « Lui (Dieu) réside « dans la faculté de l'entendement, » et « Lui, qui réside « dans l'ame, etc. »

Ce n'est ni le *Dieu* ni la *Déesse* de la terre qui sont désignés par le texte suivant, comme le régulateur de la terre ; savoir (2) : — « Lui qui réside dans la terre, et qui est dis- « tinct de la terre, et que la terre ne connaît point, etc., » parce que le *Vêda* affirme que — « ce (Dieu seul) est le « régulateur du sens interne, et il est l'Être éternel, » et la même chose est affirmée dans le *Vêdânta* (3).

Par le texte qui commence avec la sentence suivante : « Celui-ci est le soleil, » et par plusieurs autres textes affirmant la dignité du soleil, ce dernier n'est pas supposé la cause primordiale de l'Univers, parce que le *Véda* déclare que (4) : « Lui qui réside dans le soleil (comme son sei- « gneur) est distinct du soleil » ; et le *Vêdânta* fait la même déclaration (5).

De la même manière, aucun des Dieux célestes ne peut être inferé des diverses assertions des *Védas*, concernant leurs divinités respectives, comme étant la cause indépendante de l'Univers ; parce que le *Véda* affirme en

(1) *Soûtra* 20, *sect.* 2, *ch.* 1.
(2) *Vrihadaran'yaka.* (3) *Soûtr.* 18, *sect.* 2, *ch.* 1.
(4) *Vrihadaran'yaka.* (5) *Soûtr.* 21, *sect.* 1, *ch.* 1.

différents endroits, que « Tous les *Vêdas* ne prouvent « rien que l'Unité de l'Être Suprême ». En accordant que la Divinité soit plus qu'un seul Être, les affirmations positives suivantes du *Vêda*, relatives à l'unité de Dieu, deviennent fausses et absurdes : « Dieu est par conséquent « *Un* et sans second (1). » — « Il n'y a que l'Être Suprême « qui possède la connaissance universelle (2). » — « Lui qui « est sans aucune figure, et qui dépasse les limites de la « description, est l'Être Suprême (3). » « Des appellations, « et des figures de toute espèce sont des innovations. » Et d'après l'autorité de plusieurs autres textes, il est évident que tout être qui porte une figure, et est susceptible d'être décrit, ne peut pas être la cause éternelle indépendante de l'Univers.

Les *Vêdas* ne nomment pas seulement *Déités* les représentations célestes, mais ils donnent aussi, dans beaucoup de cas, l'épithète divine à l'esprit, aux aliments, à l'espace vide, à l'animal quadrupède, aux esclaves et aux fugitifs (*slaves and flymen*); comme : « l'Être Suprême « est un animal quadrupède dans un lieu, et dans un « autre il est plein de gloire. L'esprit (*mind*) est l'Être « Suprême, il doit être adoré ; » — « Dieu est la lettre *Ka* « ainsi que la lettre *Kha*, » et — » Dieu est sous la forme « d'esclaves, et sous celle de fugitifs. » Le *Vêda* a représenté allégoriquement Dieu dans la figure de l'Univers, savoir : « le feu est sa tête, le soleil et la lune sont ses « deux yeux, (4) etc. » Le *Vêda* appelle aussi Dieu l'espace vide du cœur, et il le déclare plus petit qu'un grain d'orge : mais, d'après les citations précédentes, ni aucun des Dieux célestes, ni aucune créature existante ne peut être considéré comme le Souverain seigneur de l'Univers, parce que le troisième chapitre (5) du *Vêdânta* explique ainsi la raison de ces assertions secondaires :

---

(1) *Katha.* (2) *Vrihadaranyaka.* (3) *Tchhandôgya.*
(4) *Moundaka.* (5) *Soûtr.* 38, *sect.* 2.

« Par ces appellations du *Véda* qui dénotent l'esprit de « l'Être Suprême, répandu également sur toutes les créa- « tures, au moyen de son extension, son omniprésence « est établie : ainsi, dit le *Véda :* « Tout ce qui existe est « par conséquent Dieu (1); » *c'est-à-dire :* rien n'a une véritable existence excepté Dieu, « et tout ce que nous « sentons par l'odorat ou que nous touchons par le tact, « est l'Être Suprême; » *c'est-à-dire :* l'existence de toute chose quelconque qui nous apparaît repose sur l'existence de Dieu. Il est incontestablement évident qu'aucune de ces représentations métaphoriques, qui naît du style élevé dans lequel tous les *Védas* sont écrits, ne fut destinée à être considérée autrement que comme une pure allégorie. Si des individus pouvaient être reconnus comme des divinités séparées, il y aurait une nécessité de reconnaître plusieurs créateurs du monde indépendants, ce qui est directement contraire au sens commun, et à l'autorité répétée du *Véda.* Le *Védânta* (2) déclare aussi : « Que « l'Être qui est distinct de la matière, et de ceux qui « sont contenus dans la matière, n'est pas multiple, « parce qu'il est déclaré dans tous les *Védas* qu'il est un « être en dehors de toute description ; » et il est de nouveau établi que « le *Véda* a déclaré l'Être Suprême une « pure intelligence (3); » et l'on trouve aussi dans le troisième chapitre, que « Le *Véda* ayant d'abord expliqué « l'Être Suprême par différentes épithètes, commence avec « le mot *Atha*, ou *maintenant*, et déclare que — « Toutes « les descriptions dont j'ai fait usage pour décrire l'Être « Suprême sont incorrectes, » parce qu'il ne peut être décrit par aucun moyen ; et cela est ainsi établi dans les commentaires sacrés sur le *Véda.*

Le quatorzième texte (aphorisme) de la deuxième section du troisième chapitre du *Védânta* s'exprime ainsi : « Il est positivement représenté par le *Véda* que l'Être

---

(1) *Tchhandôgya.* (2) *Soûtr.* 11, *sect.* 2, *ch.* 3. (3) *Soûtr.* 16, *sect.* 2, *ch.* 3.

« Suprême ne porte ni figure ni forme ; » et les textes suivants du *Véda* affirment la même chose, savoir : « que « l'Être véritable existait avant tout. (1) »

« L'Être Suprême n'a pas de pieds, mais il s'étend par- « tout ; il n'a pas de mains, cependant il tient toute chose ; « il n'a pas d'yeux, cependant il voit tout ce qui est ; il « n'a pas d'oreilles, cependant il entend toute chose qui « passe. » — « Son existence n'a pas de cause. » — « Il est « le plus subtil des êtres subtils, et le plus grand des « êtres grands : et cependant, il n'est, dans le fait, ni « petit, ni grand. »

En réponse aux questions suivantes, savoir : Comment l'Être Suprême peut-il être supposé distinct de toutes les créatures existantes, et au-dessus d'elles, et en même temps présent partout ? Comment est-il possible qu'il puisse être décrit par des propriétés inconciliables par la raison, comme voyant sans yeux, entendant sans oreilles ? A ces questions, le *Védânta*, dans le deuxième chapitre, répond : « — En Dieu résident toutes sortes de puissances et de « splendeurs. » Et les passages suivants du *Véda* font la même déclaration : — « Dieu est tout-puissant, et c'est par sa « suprématie qu'il est en possesion de tous les pouvoirs ; » *c'est-à-dire :* ce qui peut être impossible pour nous n'est pas impossible pour Dieu, qui est le Tout-Puissant, et le seul régulateur de l'Univers.

Quelques Dieux célestes, en différents exemples, se sont déclarés eux-mêmes des divinités indépendantes, et des objets de culte ; mais ces déclarations étaient dues à leurs pensées abstraites ou détachées d'eux-mêmes, et leur être étant entièrement absorbé dans la réflexion divine (2).

Le *Védânta* déclare que : « cette exhortation d'Indra « (Dieu de l'atmosphère) concernant la divinité, doit « être nécessairement conforme aux autorités du *Véda ;* » *c'est-à-dire :* « chaque être, ayant perdu toute contem-

(1) *Tchhandôgya.* (2) *Soûtr.* 30, *sect.* 1, *ch.* 1.

« plation de soi-même, en conséquence de son union avec « la divine réflexion, peut parler comme croyant qu'il est « l'Être Suprême; ainsi que Bamadêva (Brâhmane célè- « bre) qui, en conséquence d'un tel oubli de sa personna- « lité, se déclara lui-même le créateur du soleil, et Manou, « le second être après Brahma. » C'est pourquoi il est libre à chacun des Dieux célestes, aussi bien qu'à chaque individu, de se considérer lui-même comme Dieu dans cet état d'oubli de sa personnalité et d'unité avec la réflexion divine, comme le dit le *Véda* : « Vous êtes cet Être « véritable » (lorsque vous perdez toute contemplation de vous-même), et, « O Dieu ! je ne suis rien autre chose « que vous. » Les commentateurs sacrés ont fait la même observation, savoir : « Je ne suis rien autre chose que « l'Être véritable, et je suis une pure intelligence, pleine « d'une félicité éternelle, et je suis par ma nature libre des « effets mondains. » Mais, en conséquence de cette réflexion, aucun d'eux ne peut être reconnu comme étant la cause de l'Univers, ou l'objet de l'adoration.

Dieu est la cause efficiente de l'Univers, comme un potier l'est de ses vases et autres ustensiles de terre; et Dieu est aussi la cause matérielle de l'Univers, comme la terre ou la glaise est la cause matérielle des différents vases et ustensiles de terre; ou bien, comme une corde, prise par inadvertance pour un serpent, est la cause matérielle de l'existence conçue du serpent, qui paraît véritable, à propos de l'existence réelle de la corde. Ainsi s'exprime le *Vêdânta :* « Dieu est la cause efficiente de « l'Univers, ainsi que sa cause matérielle (1) (de même « qu'une araignée l'est de sa toile), comme le *Vêda* l'a « positivement déclaré : » que de la connaissance de Dieu « seul, procède la connaissance de toute chose existante. » Le *Vêda* compare aussi la connaissance concernant l'Être Suprême à une connaissance de la terre, et la connaissance

---

(1) Voyez la note page 173.

concernant les différentes espèces d'êtres existantes dans l'Univers, à la connaissance des vases et ustensiles de terre, lesquelles déclaration et comparaison prouvent l'Unité de l'Être Suprême et de l'Univers; et par la déclaration suivante du *Vêda*, savoir : « L'Être Suprême a créé l'U-« nivers par sa seule intention, » il est évident que Dieu est l'agent volontaire de tout ce qui peut avoir l'existence.

Comme le *Vêda* dit que l'Être Suprême eut la volonté (à l'époque de la création) de s'étendre lui-même, il est évident que l'Être Suprême est l'origine de la matière, et de ses diverses apparences ou formes; comme la réfraction des rayons méridiens du soleil sur des plaines de sable est la cause de la ressemblance d'une mer étendue, [du mirage]. Le *Vêda* dit, que « toutes figures et leurs « appellations sont de pures inventions, et que l'Être Su-« prême seul est l'existence réelle; » par conséquent les choses qui ont une figure et qui portent une appellation ne peuvent pas être supposées la cause de l'Univers.

Les textes suivants du *Vêda*, savoir : « Krichna (ou « Vichn'ou, le dieu de la conservation) est plus grand que « tous les dieux célestes, auxquels l'esprit pourrait s'appli-« quer. » — Nous adorons tous Mahadêva (le grand dieu, ou le dieu de la destruction). « — Nous adorons le soleil. » — « J'adore le très-révéré Varoun'a (le dieu de la mer). » — « Tu dois m'offrir un culte, dit l'Air, à moi qui suis la « vie éternelle et universelle. » — « Le pouvoir intellectuel « est Dieu, qui doit être adoré; » — « et l'*Oudgîtâ* (ou une « certaine portion du *Vêda*) doit être adoré. » Ces textes, aussi bien que plusieurs autres de la même nature, ne sont pas des commandements réels d'adorer ou d'honorer les personnes et les choses ci-dessus mentionnées; mais ils recommandent à ceux qui sont malheureusement incapables d'adorer l'Être Suprême invisible, d'appliquer leur intelligence à quelque chose de visible, plutôt que de la laisser demeurer inutile. Le *Vêdânta* établit aussi que la décla-

ration du *Véda* (1), que « ceux qui adorent les dieux célestes « sont la nourriture de tels dieux, » est une expression allégorique, et signifiant seulement qu'ils sont des soulagements pour les dieux célestes, comme la nourriture pour le genre humain; car celui qui n'a pas de foi dans l'Être Suprême est rendu sujet de ces dieux. Le *Véda* fait la même déclaration : « Celui qui adore un dieu quelconque, « excepté l'Être Suprême, et qui pense qu'il est distinct « de ce dieu, et inférieur à lui, ne connaît rien, et il est « considéré comme un animal domestique de ces dieux. » Et le *Védânta* affirme aussi que : « — le culte autorisé par « tous les *Védas* est d'une seule nature, comme les in« structions pour le culte d'un seul Être Suprême se trou« vent invariablement dans chaque partie du *Véda;* et les « épithètes : l'Être Suprême, l'Être Omniprésent, etc., « impliquent communément Dieu seul (2). » Les passages suivants du *Véda* affirment que Dieu est le seul objet du culte, savoir : (3) « Adore Dieu seul. » « Connais Dieu seul; « rejette tout autre discours. » Et le *Védânta* dit (4) : « On trouve dans les *Védas* qu'il n'y a que l'Être Suprême « qui doive être honoré d'un culte ; nul autre, excepté « lui, ne doit être adoré par un homme sage. »

Bien plus, le *Védânta* ajoute : « Vyása est de l'opinion « que l'adoration de l'Être Suprême est requise du genre « humain aussi bien que des dieux célestes, parce que la « possibilité de la résignation de soi-même à Dieu est éga« lement observée dans le genre humain et dans les déités « célestes (5). » Le *Véda* établit aussi (6) que « celui d'entre « les dieux célestes, d'entre les pieux Bràhmanes, d'entre « les hommes en général, qui comprend l'Être Tout-Puis« sant et a foi en lui, sera absorbé en son essence. » C'est pourquoi on en tire la conclusion que les dieux célestes et le genre humain ont un égal devoir à accomplir le

---

(1) *Soûtr.* 7, *sect.* 1, *ch.* 3. (2) *Soûtr.* 1, *sect.* 3, *ch.* 3.
(3) *Vrihadaran'yaka.* (4) *Soûtr.* 67, *sect.* 3, *ch.* 3.
(5) *Soûtr.* 26, *sect.* 3, *ch.* 1. (6) *Vrihadaran'yaka.*

culte divin ; et il est prouvé en outre, par l'autorité suivante du *Véda*, que tout homme qui adore l'Être Suprême est adoré par tous les dieux célestes, savoir : « — Tous les « dieux célestes honorent ou adorent celui qui applique « son intelligence à l'Être Suprême (1). »

Le *Véda* explique ensuite le mode dans lequel nous devons adorer l'Être Suprême ; savoir : « — Nous devons ap« procher de Dieu, nous devons lui prêter l'oreille, nous « devons penser à lui, et nous devons faire nos efforts pour « arriver à lui. » Le *Vêdânta* explique aussi le sujet de cette manière (2) : « Les trois dernières instructions du texte ci« dessus cité peuvent se réduire à la première, savoir : « *Nous devons approcher de Dieu.* » Ces trois dernières sont comprises en réalité dans la première (comme l'instruction pour recueillir le feu dans le culte du feu), car nous ne pouvons approcher de Dieu sans entendre quelque chose de lui ou sans penser à lui, ni sans faire nos efforts pour arriver à lui ; et la dernière, savoir : de faire tous nos efforts pour arriver à Dieu , est requise jusqu'à ce que nous nous soyons approchés de lui. Par l'expression *prêter l'oreille à Dieu*, on entend « prêter l'oreille à ses paroles », qui établissent son unité; et par celles-ci : *nous devons penser à lui*, on entend penser au contenu de sa loi » et par la dernière : « *nous devons nous efforcer d'arriver à lui*, » on entend s'efforcer d'appliquer son intelligence à cet Être véritable, sur lequel repose l'existence incommensurable de l'Univers, afin que, par le moyen de cet effort, nous puissions approcher de lui. » Le *Vêdânta* établit (3) que « La pratique con« stante de la dévotion est nécessaire, le *Vêda* la représentant « comme telle ; » et il ajoute aussi : « Nous devons adorer « Dieu jusqu'à ce que nous approchions de lui, et même « alors ne pas oublier son adoration, une telle autorité se « trouvant dans le *Véda.* »

Le *Vêdânta* montre que le principe moral est une partie de l'adoration de Dieu , savoir : « Commander à ses

---

(1) *Tchhandógya.* (2) *Soûtr.* 47, *sect.* 4, *ch.* 3. (3) *Soûtr.* 1, *sect.* 1, *ch.* 4.

« passions et à ses sens externes; pratiquer des actes méri-« toires, sont déclarés par le *Véda* indispensables pour « que l'intelligence approche de Dieu; ils doivent être par « conséquent l'objet de tous nos soins, avant et après une « telle approche de l'Être Suprême (1), » *c'est-à-dire :* nous ne devons pas avoir d'indulgence pour nos mauvais penchants, mais nous devons nous efforcer d'avoir un contrôle absolu sur eux. La confiance et la résignation personnelle dans le seul Être véritable, avec l'éloignement de considérations mondaines, sont renfermés dans les actes méritoires auxquels il est fait ci-dessus allusion. L'adoration de l'Être Suprême produit l'éternelle béatitude, ainsi que tous les avantages désirés, comme le *Vêdânta* le déclare : « — C'est la ferme opinion de VYA'SA que, par la dévotion à « Dieu, toutes les conséquences désirées sont produites (2) ; » et cela est ainsi souvent représenté par le *Véda*: « Celui « qui est désireux de prospérité doit adorer l'Être Su-« prême (3). » « — Celui qui connaît Dieu adhère entiè-« rement à Dieu. » — « Les ames des ancêtres décédés de « celui qui adore le seul Être véritable, jouissent de la « liberté par le seul fait de sa pure volonté (4). » — « Tous « les dieux célestes adorent celui qui applique son intelli-« gence à l'Être Suprême ; » et « — Celui qui adore sincè-« rement l'Être Suprême est exempt de toute transmigra-« tion future. »

Un pieux maître de maison est aussi apte à l'adoration de Dieu qu'un *Yati* (5). Le *Vêdânta* dit : « Un maître de « maison peut être autorisé à accomplir toutes les cérémo-« nies attachées à la religion (brâhmanique), et la dévotion « à Dieu : le mode de culte ci-dessus mentionné envers « l'Être Suprême est par conséquent requis d'un maître

---

(1) *Soûtr.* 27, *sect.* 4, *ch.* 3. (2) *Soûtr.* 1, *sect.* 4, *ch.* 3. (3) *Moundaka.*

(4) *Tchhandôgya.*

(5) Le plus haut rang parmi les quatre sectes de Brâhmanes, qui, selon les préceptes religieux, sont obligés d'oublier toutes considérations mondaines et de passer leur temps dans la seule adoration de Dieu.

« de maison possédant des principes moraux (1). » Et le *Vêda* déclare que : « les dieux célestes et les maîtres de « maison d'une foi puissante, et les *Yatis* de profession, « sont égaux entre eux. »

Il est libre à ceux qui ont de la foi en Dieu seul, d'observer les règles et les rites prescrits par le *Vêda*, applicables aux différentes classes d'Hindous, et à leurs différents ordres religieux respectivement. Mais dans le cas où les vrais croyants négligeraient ces rites, ils ne sont susceptibles d'aucun blâme; comme le *Vêdânta* le dit: « Avant « d'acquérir la vraie connaissance de Dieu, il est convena- « ble pour l'homme de se soumettre aux loix et réglements « prescrits par le *Vêda* pour différentes classes, selon leurs « différentes professions; parce que le *Vêda* déclare que « l'accomplissement de ces règles est la cause de la puri- « fication de l'esprit, et de sa foi en Dieu, et il la com- « pare à un cheval de selle qui aide un homme à arriver « au but désiré (2). » Et le *Vêdânta* dit aussi que « l'homme « acquiert la vraie connaissance de Dieu, même sans ob- « server les règles et les rites prescrits par le *Vêda*, pour « chaque classe d'Hindous, comme on trouve dans le « *Vêda*, que beaucoup de personnes qui ont négligé d'ac- « complir les rites et les cérémonies brâhmaniques, à « cause de leur attention perpétuelle donnée à l'adoration « de l'Être Suprême, ont acquis la vraie connaissance « concernant la Divinité (3). »

Le *Vêdânta* établit de nouveau, encore plus clairement, que « l'on trouve également dans le *Vêda* que quelques « personnes, quoiqu'elles aient eu une foi entière dans le « seul Dieu, ont accompli cependant le culte de Dieu et « les cérémonies prescrites par le *Vêda*, et que quelques « autres les ont négligés et ont purement adoré Dieu (4). »

---

(1) *Soûtr.* 28, *sect.* 4, 3.
(2) *Soûtr.* 36, *sect.* 4, *ch.* 3. (3) *Soûtr.* 36, *sect.* 4, *ch.* 3.
(4) *Soûtr.* 9, *sect.* 4, *ch.* 3.

Les textes suivants du *Vêda* expliquent pleinement le sujet : « Djanaka (l'un des dévots célestes) a accompli le « *Yadjnâ* ou l'adoration des dieux célestes, par le feu) « avec le don d'une somme considérable de monnaie, « comme un honoraire pour les saints Brâhmanes, » et « beaucoup de vrais et savants croyants n'adorèrent jamais « le feu, ni aucun dieu céleste, par le moyen du feu. »

Néanmoins, il est libre à ceux qui mettent leur foi dans le seul Dieu, d'accomplir les cérémonies prescrites ou de les négliger entièrement : le *Vêdânta* préfère le premier parti au dernier, parce que le *Vêda* dit que l'accomplissement des cérémonies religieuses conduit à l'acquisition de l'Être Suprême.

Quoique le *Vêda* dise que « celui qui a une vraie foi « dans l'Être Suprême présent partout, peut manger tout « ce qui existe, » (1) *c'est-à-dire :* qu'il n'est pas obligé de s'enquérir de quoi se compose sa nourriture, ou qui la prépare, toutefois le *Vêdânta* limite ainsi cette autorité : « L'autorité du *Vêda* mentionnée ci-dessus, pour manger « toute sorte d'aliments, doit être seulement observée dans « les temps de détresse, parce que l'on trouve dans le *Vêda* « que Tchakrana (célèbre brâhmane) a mangé de la viande « cuite par des gardiens d'éléphants pendant une famine (2). » On en tire la conclusion qu'il agit d'après l'autorité du *Vêda* cité précédemment, seulement dans un temps de détresse.

La dévotion à l'Être Suprême n'est pas limitée à un lieu saint ou à une contrée consacrée, comme le déclare le *Vêdânta :* « Dans quelque lieu que ce soit, où l'esprit se « trouve en paix, les hommes peuvent adorer Dieu; parce « que aucune autorité spéciale pour le choix d'un lieu « particulier de culte ne se rencontre dans le *Vêda* (3), » lequel s'exprime ainsi : « L'homme peut adorer Dieu par-

---

(1) *Tchhandôgya.* (2) *Soûtr.* 28, *sect.* 4, *ch.* 3.
(3) *Soûtr.* 11, *sect.* 1, *ch.* 4.

« tout où son esprit éprouve du calme et de la tranquillité. »

Il n'est d'aucune conséquence pour ceux qui ont une foi véritable en Dieu, de mourir pendant que le soleil est au nord, ou pendant qu'il est au sud de l'équateur (1), comme le dit positivement le *Vêdânta* : « Toute personne « qui a foi dans le seul Dieu, mourant même lorsque le « soleil est au sud de l'équateur, son ame s'échappera de « son corps à travers la veine nommée *Sou Khoumna* (veine qui, à ce que supposent les Brâhmanes, passe par le nombril pour se rendre au cerveau), et s'approche de l'Être Suprême (2). » Le *Vêda* assure aussi positivement, que « celui qui, pendant sa vie, a été dévoué à l'Être Suprême, « sera (après sa mort) absorbé en lui, et ne sera plus « désormais sujet ni à la naissance, ni à la mort, ni à la « réduction, ni à l'augmentation (de son être). »

Le *Vêda* commence et finit avec les trois particulières et mystérieuses épithètes de Dieu, savoir : 1° Om; 2° Tat; 3° Sat. La première de ces épithètes signifie : « *Cet* Être « qui conserve, détruit et crée ! » La seconde implique : « *Cet* être unique qui n'est ni mâle, ni femelle ! » La troisième annonce « *l'Être véritable !* » Les termes collectifs affirment simplement, que l'Etre unique, vrai, inconnu, est le Créateur, le Conservateur, et le Destructeur de l'Univers ! ! !

---

(1) Les Brâhmanes croient que quiconque meurt pendant que le soleil est au sud de l'équateur, ne peut jouir de la béatitude éternelle.

(2) *Soûtr.* 20, *sect.* 2, *ch.* 4.

Les Essais sur la philosophie des Hindous, de M. Colebrooke, composés avec la conscience littéraire profonde qui distingue les nombreux écrits de ce célèbre indianiste, sont pleins de mots sanskrits qui pourraient rebuter tout autre lecteur que ceux auxquels ils sont destinés. Cependant, comme ces termes ont tous une importance philosophique, on a cru faire une chose utile en les rassemblant ici dans l'ordre alphabétique européen, et en faisant connaître leur composition sanskrite à ceux qui, sans avoir étudié la vieille et belle langue des Brâhmanes, désireraient en avoir une faible idée, pour les aider dans l'intelligence difficile de la philosophie indienne, si grande, si naïve, si franche et si compréhensive! Après avoir parcouru la Nomenclature suivante, la plupart des termes sanskrits ne paraîtront plus au lecteur des mots vides de sens, et par conséquent barbares. Nous nous croyons dispensés d'avertir que nous avons donné les plus grands soins à ce travail pour qu'il réponde par son exactitude à celle que nous avons apportée dans la traduction des *Essais*, et dont M. Colebrooke nous avait donné lui-même un si bel exemple.

NOMS PROPRES,

TITRES D'OUVRAGES

ET

TERMINOLOGIE PHILOSOPHIQUE

DES MOTS SANSKRITS

CONTENUS DANS LES CINQ ESSAIS SUR LA PHILOSOPHIE DES HINDOUS, QUI PRÉCÈDENT.

NOTA. S. de K. signifie *Sânkhya* de KAPILA; S. de P., *id.* de PATANDJALI; N. de G., *Nyâya* de GÔTAMA; N., *Nyâya*; V., *Vais'echika*; M., *Mîmânsâ*; Vêd., *Vêdânta*; B., *Bouddha*, *Bouddhistes*; Suff., *Suffixe*; Dj., *Djainas*; Bh., *Bhagavatas*; Pas'., *Pas'oûpatas*; Tch., *Tchârvakas*; A', *â long*.

A.

ABHA'VA, s. [dérivé de *bhoû*, être, avec la particule négative *a*, suffixe *a*] non-existence; page 51 — De deux sortes, p. 88. — 6[e] source de connaissance ajoutée à celles des *Mîmânsakâs*, par BHATTA; p. 127.

ABHYANTARA [composé de la préposition *abhi*, vers, et de *antara*, intérieur], interne. (B.) 223.

ABHIMA'NA [composé de la prép. *abhi*, sur, de la racine *mân*, penser, et du suffixe *a*], conviction individuelle ou personnelle de son existence. (S. de K.) 20.

ADHARMA, s. [composé de *a*, privatif, et de *dharma*, vertu. Voy. ce mot], vice, non-vertu, 23[e] qualité de KAN'A'DA. 85.

ADHARMA'STIKA'YA [composé de *a-dharma*, non-vertu, et de *asti-kâya*], prédicament *vice*. (Dj.) 215.

ADHICHT'HA'TA' [comp. de *adhi*, sur, au-dessus, et de *sthâtri*, qui se tient], Providence surintendante et directrice. (Pâs'.) 241.

ADHIKARAN'A, cas ou sujet dans la division catégorique des ouvrages de philosophie, 119. — Consiste en cinq membres, 123, 141, 155, 156.

ADHYA'YA [de *adhi*, sur, et *i*, aller, suff. *a*], lecture ou chapitre, 155.

A'DHYA'TMIKA [dérivé de *adhi*, sur, au-dessus, et de *âtman*, soi-même, l'ame], qui appartient à soi-même. (B.) 227.

ADJA' [comp. de *a* privatif, et de *djâ*, né], nature innée, incréée. (V.) 175.

ADJA'TASA'TROU, nom d'un interlocuteur des *Védas*. 172.

ADJÎVA, non-vivant ou inanimé [de *a* privatif, et de *djîva*]; nom de la 2[e] grande catégorie des *Djainas*, 210, 211.

ADRÊS'YA [composé de *a* privatif et de *dris'*, voir. Suff. *ya*], invisible. (V.) 167.

Adwaita'nanda, auteur d'un commentaire intitulé : *Brahma-vidyâbharan'a*. 159. — Précepteur de Sada'nanda, 161.

A'gama [comp. de *â*, vers, *ad*, et de *gama*, qui vient], livre sacré ou révélé. (B.) 221.

Agha'tin [comp. de *a* privatif et de *ghâtin*], actes innocents. (Dj.) 214.

Agni, Dieu du feu, 4.

Ahanka'ra [composé de *aham*, moi, et de *kâra*, racine *kri*, qui fait], ce qui donne ou fait naître le sentiment du moi : la Conscience; 3e principe de la philosophie *Sânkhya* de Kapila. 19.

Ais'varya [dérivé de *is'vara*, maître], volonté puissante, irrésistible. (Bh.) 250.

Aitarêyaka, nom d'un *Oupanichada*. 152.

Aitihya, instruction traditionnelle; tradition. (Tch.) 236.

Aitisa'yana, ancien auteur qui a écrit sur la philosophie *Mîmânsâ*. 118.

A'ka'sa' [dérivé de la racine *kâs'*, briller], éther, nom du 20e élément-principe de la philosophie *Sânkhya* de Kapila. 22. — 5e catégorie de Kan'a'da. 67, 163, 170, 216, 230.

A'ka's'a'stika'ya [comp. de *âkâs'a*, éther, et de *astikâya*], prédicament *éther*. (Dj.) 215.

Alôka'ka's'a [comp. de *a* privatif, de *lôka*, monde, et de *âkâs'a*], éther sans monde. Séjour des ames délivrées. (Dj.) 215, 216.

Amara-Kôcha, le trésor d'Amara, nom d'un vocabulaire sanskrit en vers, très-estimé; publié par M. Colebrooke. 157.

Amrita [de *a* privatif et de *mrita*, mortel, racine *mri*, mourir], immortalité. (B.) 234.

A'nanda [comp. de *â*, vers, et de *nanda*, bonheur], bonheur, félicité sans mélange. (B.) 235.

A'nandamaya, attribut de la Cause toute-puissante, qui est d'être souverainement heureuse. 163.

Anala'nanda, nom d'un scholiaste, auteur du *Védânta-Kalpatarou*. 158.

Ananta-Tîrtha, surnommé Madhou, nom d'un commentateur de la *S'ârîraka*. 159.

An'd'adja [comp. de *an'd'a*, œuf, et de *dja*, naissance], ovipare. (V.) 202.

Andhra, dialecte du sanskrit. 139.

Angiras, interlocuteur des *Védas*, 167.

Aniroudda, personne émanée de *Pradyoumna*. (Bh.) 250, 251.

Anna, ce qui sert d'aliment [dérivé de *ad*, manger, suff. *na*]; la Terre. (V.) 202.

Annamaya, à forme ou apparence alimentaire. (V.) 201.

An'ou [comp. de *an'*, résonner, suff. *ou*], particule ou molécule élémentaire; atome. 71, 174.

Anoubhava, s. [de la prép. *anou*, après, et de *bhava*, existence], notion exacte. (N.) 54. — Notion de deux sortes. (V.) 89.

Anoucht'a'na-s'arîra, forme corporelle intermédiaire [*anoucht'ana*, qui suit]; véhicule de la personne subtile ou atome animé. (S. de K.) 26.

Anouma'na [comp. de *anou*, après, et de *mâ*, mesurer], induction. Source de connaissance. (M.) 126.

Antar, prép. *dans*. lat. *inter*. 162.

Antara'ya [dérivé de *antara*, interstice, *inter*], intervention. (Dj.) 214.

Antarîkcha [comp. de *antar*, entre, *inter*, et de *ikch*, voir], l'atmosphère, ou la région transparente entre le ciel et la terre. 253.

Antar-Ya'min [composé de *antar*, intérieurement, et de *yâmin*, qui restreint], frein interne. (V.) 167.

Anvaya'rta-Praka's'ika, nom d'un commentaire de Ra'ma-Tîrtha, sur le *Sankchépa-S'ârîraka*. 160.

Ap, eau. 202. Au pluriel A'pah'.

Apadês'a, cause ou 2e membre d'un syllogisme. 95.

Apa'ntara-Tamas, premier nom de l'auteur des *Brahma-Soûtras*. 153, 154.

Apavarga [comp. de *apa*, lat. *ab*, et de *varga*, série de choses, racine

vridj, abandonner], conclusion, abandon. (B.) 234.

Apou'rva [composé de *a* privatif, et de *poûrva*, avant], nom d'une vertu invisible résultant d'un acte méritoire; vertu *non-avant* possédée. (M.) 142.

Apratisankhya-nirôdha [composé de *a* privatif, et de *pratisankhya-nirôdha*, q. v.], la nullité ou l'annihilation inobservée d'un objet. (B.) 230.

A'pravritti [de *a* privatif et de *pravritti*], *non-direction* des organes vers les objets sensibles. (Dj.) 212.

A'ptava'kya [composé de *âpta*, apte, convenable, et de *vâkya*, voix], énoncé exact, raison de devoir. (M.) 126.

Apyaya ou Apyai *Dikchita*, auteur du *Sâstra-Siddhânta-Lésa-Sangraha;* et du *Parimala*, 158. 162.

Arhat ou Arhatas, nom des sectateurs de la doctrine *Djaina*. 120. — considérés comme des *Kchatriyas dégénérés*. 136, 210.

Aran'yaka [dérivé de *aran'ya*, sylvestre, champêtre], nom d'une partie du *Véda*. 131.

Ardha-Vaina's'ikas [composé de *ardha*, moitié, et de *vainâs'ika*, qui est périssable; du verbe composé *vainâs'*, périr], Bouddhistes qui soutiennent une *demi-périssabilité*. 223.

Artha, s. [chose, matière], objet des sens. (N.) 63.

Artha'patti [comp. de *arthâ*, chose, matière, et de *patti*, qui va près], présomption. Source de connaissance. (M.) 126.

Arthava'da [comp. de *arthâ*, chose, matière, et de *vâda*, discours], affirmation ou récit. (M.) 125.

A'rya, vénérable, nom que les Indiens donnaient anciennement à leur contrée. *A'ryas*, Indiens. (M.) 138.

A'rya', mètre sanskrit dans lequel sont composées les stances de la *Kârikâ*. 6.

Asa'dhou [comp. de *a* privatif, et de *sâdhou*, pur], actes impurs. (Dj.) 214.

Asclepias, c'est la plante nommée en sanskrit *sôma*, la plante de la lune, dont on fait un breuvage divin. 11.

As'marathya, auteur cité dans les *Soûtras* de Vya'sa. 154, 168, 173.

Asouri, disciple de Kapila. 3, 46, 115.

Asrava, ce qui dirige l'esprit incorporé; *âsravayati pourouchan*. (Dj.) 212.

Astika'ya [comp de *asti*, qui est, et de *kâya*, corps organique], prédicament ou catégorie philosophique. (Dj.) 215.

Aswa [comp. de *a* privatif, et de *swa*, sien], pauvre. 140.

As'wa, cheval. 140.

As'wapati, nom d'un roi de *Kaikéyîs*, interlocuteur des *Védas*. 167.

As'vaba'la, crin de cheval, désigne, dans les *Védas*, une espèce d'herbe particulière. (M.) 141.

As'vala'yana, nom de l'auteur d'un rituel, inséré dans le *Rig-Véda*. 131.

As'wa-mêdha [comp. de *as'wa*, cheval, et de *médha*, sacrifice], sacrifice du cheval. 11. — Dans lequel on immole 609 victimes de toute espèce. 148.

A'tchara' [dérivé de *tchar*, aller, préf. *â*, suff. *â*], usage. (M.) p. 125.

Atchyouta Krichn'a'nanda Tîrtha, auteur d'un commentaire intitulé : *Krichnâlankâra*. 162.

Atharvan-Vêda, nom du quatrième *Véda*. 168.

Ativa'hika, qui surpasse le vent en vitesse; dénomination de la personne primordiale subtile nommée *Linga-s'arîra*. (S. de K.) 26.

A'tman, l'ame, 25ᵉ principe de Kapila. — *Soi-même*, pronom. 224. Notes. 163, 166. — Ame universelle. 197, 198.

Atrêya, ancien auteur qui a écrit sur la philosophie *Mîmânsâ*. 118, 154.

Attri [comp. de *ad*, manger, et du suff. *tri*], mangeur, dévorateur. 165.

Aud'oulômi, auteur cité dans les *Brahma-Soûtras* 154, 172.

B.

Bha'va, s. [dérivé de la racine *bhoû*, être, suff. *a*], existence, état, condition d'être. 51. (B.) 229.

Bhavadêva-Mis'ra, auteur d'un commentaire intitulé : *Védânta-Soûtra-Vyakhyâtchandrikâ*. 159.

Bha'vana', s. [dérivé du causatif de la racine *bhoû*, être, suff. *ana*], imagination. (V.) 86.

Bha'va-Sarga, création intellectuelle. (S. de K.) 28.

Bhavana'tha-Mis'ra, auteur d'un commentaire sur les *Soûtras* de Djaimini, intitulé : *Mîmânsâ-Nyâya-Vivéka*. 121.

Bha'va'rtha-Dîpika', nom d'un commentaire de Gaurika'nta sur le *Tarka-bhâchâ*. 49.

Bhôdha'tma', ame intelligente et sensible. (Dj.) 211.

Bhôd'ha'yana, nom d'un hérétique indien. 120.

Bhôgya [dérivé de *bhoundj*, jouir], ce qui doit être possédé. (Dj.) 211.

Bhôkta [dérivé de *bhoundj*, jouir], celui qui jouit. (Dj.) 211.

Bhou', la terre. 253.

Bhouman [dérivé de *bhoû*, être], le grand Être, celui qui est. (V.) 168.

Bhou'ta [dérivé de *bhoû*, être], éléments primitifs des choses, au nombre de cinq. 233.

Bhou'ta-Yôni [comp. de *bhoûta*, êtres vivants, et de *yôni*, matrice], origine de tous les êtres; est dit de l'Être suprême. (V.) 187.

Bouddha [qui sait, dérivé de *boudh*, savoir, suff. *a*], nom d'un célèbre réformateur religieux, qui attaqua l'autorité des *Védas*, et qui est devenu le fondateur d'une secte puissante expulsée de l'Inde en-deça du Gange, vers le viiie siècle de notre ère. Il naquit l'an 1029 avant J.-C. Sa doctrine fut introduite solennellement en Chine, vers le milieu du 1er siècle de notre ère. Elle est maintenant répandue dans le Thibet, la Tartarie, la Mongolie, dans toute l'Inde au-delà du Gange, dans les royaumes de Siam, de Cambodge, du Tunkin, de la Cochinchine, à l'île de Ceylan, etc. On présume qu'elle a près de trois cents millions de sectateurs. 2, 207, 208.

Bouddhi [dérivé de la racine *boudh*, savoir, avec le suffixe *ti*], Intelligence; le *second* Principe de la philosophie *Sânkhya* de Kapila. 17. — 16e qualité de Kan'ada 84. — 5e objet de preuve de Gôtama. 84, 88—91.

Bouddhistes, sectateurs de Bouddha.

Boukka-Ra'ya, nom d'un souverain de *Vidyânâgara*, sur le *Gôdavéri*. 122.

Brahma, au neutre, l'Être suprême, Dieu. 162, 164, 165, etc.

Brahma', nom de l'une des trois personnes de la Trinité des Hindous, avec la terminaison féminine *â*; énergie créatrice de Brahma; au neutre, Être primordial et suprême. 3.

Brahma-Mîma'nsa', *Mîmânsâ* de *Brahma*, ou théologique. 118, 151.

Bra'hma-Mi'ma'nsa'-Bha'chya, commentaire sur un traité de philosophie vêdantine, par Vidjna'na bhikchou. 5.

Brahma'mrita-Varchin'i, nom d'un commentaire de Ra'ma'nanda, sur les *S'ârîraka-Soûtras*. 160.

Brahma'nanda, commentateur du *Védânta-Siddhânta-Vindou*. 162.

Brahma'nanda-Saraswati, auteur d'un commentaire intitulé : *Védânta-Soûtra-Mouktâvali*. 159.

Bra'hmana, précepte. (M.) 131, 133. — Un de ses signes caractéristiques est la particule *iti*, ou *itiha*, *ainsi*, qu'il contient. 133, 134.

Bra'hmana, dans le dialecte vêdique, est écrit pour *Brâhmanâh*, prêtres. 140.

Bra'hmanes, nom des sectateurs de Brahma.

Brahma poura, séjour de Brahma. (V.) 170.

Brahma-Sou'tras, titre des aphorismes de la philosophie *Védânta*, attribués à Vya'sa. 153 et note 1 *ib.* — 250.

Brahma-Sou'tra-Bha'chya, ou Mîma'nsa'-Bha'chya, commentaire de Bhaskara-a'tcha'rya, 159.

C.

D.

école de philosophie hétérodoxe. 1, 207 et suiv. Surnom de l'école. 120, 208, 210.

DJÎVA, vivant ou animé; l'une des deux grandes catégories des Djainas. 210, 211. — Ame. (Dj.) 216, 224.

DJÎVADJA [comp de *djîva*, vivant, et de *dja*, naissance, production], vivipare. (V.) 202.

DJÎVAN MOUKTI, délivrance vivante; *djivat*, vivant. (V.) 197.

DJÎVA'STIKA'YA [comp. de *djîva*, vie, vivant, ame, et de *astikâya*], prédicament *vie*, *ame*. (Dj.) 215.

DJIVA'TMA', s. [composé de *djiva*, vivant, et de *âtmâ*, ame], ame vivante. (V.) 56.

DJNA'NA, s. [dérivé de la racine *djnâ*, savoir, suff. *ana*], connaissance. (B.) 51. (Bh.) 250.

DJNA'NA-VARANÎYA [composé de *djnâna*, connaissance, racine *djnâ*, connaître, et de *varanîya*, qui doit être choisi; part. futur du verbe *vri*, choisir], notion erronée que la connaissance est inefficace pour produire la délivrance finale. (Dj.) 214.

DJNA'NA-YÔGA, *yôga* de connaissance, ou contemplation méditative. (Bh.) 251.

DJYÊCHT'A, second mois de l'année hindoue. 137.

DJYÔTICH [dérivé de la racine *djyout*, briller, resplendir], lumière resplendissante. 164.

DHARMA-RADJA-DÎKCHITA, auteur d'une explication des termes techniques du *Vêdânta*. 160.

DÔCHA, s. Faute ou défaut. (V.) 90.

DOUH'KHA, peine ou souffrance corporelle. (B.) 229.

DOUHKHA'NTA [comp. de *douhkha*, douleur, peine, et de *anta*, fin], terminaison du mal ou de la peine. (Pas'.) 242, 243.

DRAVÎDA, dialecte du sanskrit. 139.

DRAVYA, chose, substance. (Dj.) 216.

DRICHT'A'NTA, s. [comp. de *dris'*, voir, part. *drichta*, vu, et de *anta*, fin], exemple; 5e cat. de GÔTAMA. 93.

DRIK-S'AKTI [comp. de *drik*, pour *dris'*, voir, apercevoir, et de *s'akti*, force, énergie], l'énergie ou la puissance de perception. (Pas'.) 244.

DWAIPA'YANA, un des noms de l'auteur des *Brahma-Soûtras*. 153.

DWA'RA [une porte], dénomination de certains rites en usage chez les *Pas'oupatas*. 243.

E.

EKAYANA, une des *s'akhas* du *Véda*. 249.

G.

GANDHARVAS, nom d'un ordre de génies, qui sont des musiciens célestes, habitant le ciel d'INDRA. 27.

GANGA'DHARA, auteur d'un commentaire intitulé : *Soubhôdini*, ou *S'ârîra-Soûtra-Sârârtha-Tchandrikâ*. 160.

GA'RGÎ, femme de YA'DJNAWALKYA. 169.

GAUD'APA'DA, commentateur de la *Sânkhya-Kârikâ*. 3, 4. — Auteur de scholies sur les *Oupanichadas* des *Védas*. 6. — Précepteur de GÔVINDA. 160.

GAURÎKA'NTA, auteur d'un commentaire sur le *Tarka-bhâchâ*, intitulé : *Bhâvârtha-dîpika*. 49. Il est aussi l'auteur du *Sadyouktimouktavali*. id.

GAUTAMA, nom d'un BOUDDHA. 221.

GHA'TIN [dérivé de *han*, tuer], actes mauvais. (D.) 214.

GIRA'-GA'YIRA', syllabes chantées dans les hymnes du *Sâma-Véda*, et qui n'ont par elles-mêmes aucune signification. (M.) 132.

GÔ (*gauh*), vache. 139.

GÔBHILIYA, section du *Sâma-Véda*. 138.

H.

I.

K.

Kaivalya [dérivé de *kaivala*, seul, unique], extase, 8. — Solitude ou isolement. (B.) 234.

Ka'la [dérivé de la racine *kal*, aller, compter], temps. (Dj.) 216.

Ka'la'moukhas, surnom de la troisième branche des sectateurs de S'iva. 241.

Kalpa-Sou'tras, nom des rituels vêdiques qui enseignent le mode propre de célébrer les rites religieux. (M.) 137.

Kama [dérivé de *kam*, désirer avec passion], nom du dieu de l'amour. (Bh.) 250.

Kan'abhakcha ou **Kan'abhoudj** [composé de *kan'a*, peu, et de *bhakcha* ou *bhoudj*, qui se nourrit], qui se nourrit de peu, ou de vide. Épithète donnée à Kan'a'da par ses adversaires. 155.

Kan'a'da, nom du fondateur du système de philosophie *Vais'échika*, ou atomique. 1, 47 et suiv. — N'admet que *deux* sources de connaissance. 127, 216.

Ka'pa'las ou **Ka'pa'likas**, noms de la quatrième branche des sectateurs de S'iva. 241.

Kapila-Bha'chya ou **Sa'nkhya-Bha'chya**, grand commentaire sur la philosophie *Sânkhya*, composé par Vidjna'na-Bhikchou.

Ka'ran'a [dérivé de *kri*, faire, créer, suff. *ana*], cause. (N.) p. 54, 241.

Ka'ran'a-S'arîra, forme causale; [*Kara'na*, cause, de *kri*, faire.] (V.) 201.

Ka'rchn'adjini, auteur cité dans les *Brahma-Soûtras*. 154.

Ka'rika', traité en vers, le meilleur texte de la doctrine *Sânkhya;* a pour auteur Is'wara-Krichn'a. 67 et 101.

Karma [dérivé de *kri*, faire, suff. *ma*], action. (N.) 3e catégorie affirmative de Kan'a'da. 86.

Karma-Mîma'nsa', *Mîmânsâ* des œuvres. 118, 151.

Karman [dérivé de *kri*, faire], œuvre. (V.) 205.

Ka'roun'ika-siddha'ntins, dénomination d'une branche des *Mahés'waras*. 241.

Karta' [dérivé de *kri*, faire], Créateur. (S.) 241.

Ka'rya, s [de *kri*, faire, suff. *ya*, qui marque une obligation future, ce qui doit être fait], effet. (N.) 54, 123, 242.

Ka'rya-Brahma, effet de la volonté créatrice de Brahma. Voyez *Kârya*. (V.) 195.

Ka'sakritsna, auteur cité dans les *Brahma-Soûtras*. 154, 172.

Ka'sî, s., localité de l'Inde. 80.

Katha' [dérivé de *kath*, dire], la dispute; 10e, 11e et 12e catégorie de Gôtama. 97.

Kat'haka, nom d'une partie du *Vêda*, emprunté d'un nom propre. 130.

Ka't'haka, nom d'un *Oupanichada*. 152.

Kat'havallî, nom d'un *Oupanichada*. 152.

Kauchîtakî, nom d'un *Oupanichada*. 152.

Kaut'houma, nom d'une partie du Vêda, emprunté d'un nom propre. 130.

Ka'ya, corps organique. (Tch.) 238.

Kchatriya, nom de la seconde classe d'Hindous, qui est la classe militaire. 155.

Kêna, nom d'un *Oupanichada*. 152, note 2.

Kês'ava-Mis'ra, auteur d'un traité élémentaire très-approuvé sur la philosophie atomistique, intitulé : *Tarkabhâchâ*. 49

Kôcha, fourreau ou enveloppe de l'ame. (V.) 200.

Kônda-Bhat't'a, auteur d'une introduction volumineuse à l'étude de la logique indienne. 49. — Auteur du *Vaiyâkaran'a-bhoûchan'a* sur la phi-

L.

M.

vêtements], délivrés du fardeau des vêtements. Dénomination des *Djainas*. 210.

Moukti [dérivé de *moundj*, mettre en liberté, délivrer], libération, délivrance de l'ame. (V.) 197.

Moula-prakriti [*moûla*, racine], racine procréatrice, nature. 171

Mouni, saint Anachorète. 157.

Mourta [dérivé de la racine *mri*, mourir], corps finis, sujets à la mort. (V.) 80.

Moun'd'aka, nom d'un *Oupanichada*. 152.

N.

Na'gôdjî, scholiaste moderne. 4.

Na'gôdjî-Bhat't'a-Oupa'dhya'ya, Brâhmane auteur d'un commentaire sur le *Yôga-S'âstra* de Patandjali, intitulé : *Patandjali-Soûtra-Vritti*. 9.

Naiyayikas, s. [dérivé de *Nyâya*], sectateurs de la philosophie *Nyâya*. 84. — Comptent *quatre* sources de connaissance. 127.

Na'man, nom, *nomen*. (B.) 228.

Na'mika [dérivé de *nâman*, nomen, nom], qui appartient à un nom; conscience individuelle d'une appellation. (Dj.) 214.

Na'rada, interlocuteur des *Védas*. 168.

Na'ra'yan'a [de *nâra*, eaux, et de *ayana*, marche], qui marche sur les eaux; Vichn'ou, auteur présumé de la doctrine des *Bhagavatas*. 249.

Na'ra'yan'a-Tîrtha, auteur d'un commentaire sur la *Kârikâ*, intitulé : *Sânkhya-tchandrikâ*. 7, 162. — Auteur d'un traité métrique sur la philosophie *Nyâya*, intitulé : *Kousoumandjali*. 49.

Na'stikas [dérivé de *na*, part. négative, et de *asti*, est, suff. *ka*], ceux qui nient l'existence d'un Être suprême. Épithète donnée aux Bouddhistes. 209, 221.

Na'stikya [dérivé de *na*, part. négative, et de *asti*, qui est], négation d'un autre monde. (Bh.) 151.

Natchikêtas, nom d'un interlocuteur de Yama. 165, 170.

Nêma, nom étranger employé dans le *Véda*. Moitié. 139.

Nigamana [comp. de *ni*, dans, vers, et de *gamana*, racine *gam*, aller], la conclusion; 5ᵉ membre d'un syllogisme. (N.) 95.

Nigraha-Stha'na [comp. de *nigraha*, restriction, racine *grah*, prendre, et de *sthâna*, action d'être], le défaut dans l'argument. 16ᵉ catég. de Gôtama. 99.

Nih's'aran'a [comp. de *nih*, part. intensitive, et de *saran'a*, départ], sortie, départ. (B.) 234.

Nih's'rêyas, s., béatitude ou perfection finale. 53.

Nih's'rêyasa [comp. de *nir*, part. intensitive ici, et de *s'réyas* q. v.], excellence assurée, perfection. (B.) 234.

Nimitta-karan'a [composé de *nimitta*, qui forme, et de *karan'a*, cause], cause efficiente. 247.

Nirdjara [comp. de la particule intensitive *nir*, et de *djra*, vieux], ce qui éteint les péchés. (Dj.) 212.

Nirîs'wara-Sa'nkhya [composé de *nir*, part. négative, et de *îs'wara*, *Dieu*. — *Sânkhya* niant Dieu], dénomination de la branche de philosophie *Sânkhya* athée de Kapila. 9.

Nirn'aya [comp. de *nir*, en bas, et de *n'î*, conduire], conclusion; acquisition de la certitude; 9ᵉ catég. de Gôtama. 97.

Nirou'pa [comp. irrég. de *nir*, négation, et de *roûpa*, forme], sans forme, non-réel, faux. (B.) 229.

Nirwa'n'a [comp. de *nir*, partic. négative, et de *wâna*, racine *wâ*, souffler], calme profond, qui n'a plus rien de l'agitation ou de l'action vitale, etc. (B.) 234, 235.

Nitya-siddha [comp. de *nitya*, toujours, et de *siddha*, parfait], toujours ou éternellement parfait. État de l'ame. (Dj.) 211.

Nri-Sinha-Saraswatî, auteur du *Soubhôdini*; disciple de Kri'chn'a'-nanda. 161.

Nya'ya [comp. de la racine *i*, aller; du préfixe *ni*, et du suffixe *a*], raisonnement. Nom d'un système de philosophie qui a pour auteur Gôtama. 1, 47 et suiv. — Argument régulier ou syllogisme; 7[e] catégorie de Gôtama, p. 94, 179.

Nya'ya-lila'vati, nom d'un traité sur le système de philosophie *Nyâya*, par Ballabha'tcha'rya. 49.

Nya'ya-ma'la-vistara, développement de la guirlande fleurie du *Nyâya;* titre de l'introduction la plus approuvée à l'étude de la philosophie *Mîmânsâ*, par Ma'dhana A'tcha'rya. 122.

Nya'ya-Sangraha, nom d'un commentaire de Ra'malinga-Kriti, sur le *Tarka-bhâchâ*. 49.

Nya'ya-Sankchêpa, nom d'un traité sur la philosophie *Nyâya*, par Gôvinda-Bhat't'a'tcha'rya. 49.

Nya'ya-Valididhiti, commentaire sur le texte de Djaimini, par Ra'gava'kanda. 121.

O.

Om ou aum, syllabe mystique et sainte composée des trois lettres *a*, *u*, et *m*, les deux premières se résolvant en *ô;* elle désigne ou exprime les trois grands Dieux qui composent la Trinité brâhmanique; Brahma' par a; Vichn'ou, par u, et S'iva, par m. 34, 169, 241.

Ouda'haran'a, l'exemple; 3[e] membre d'un syllogisme. (N.) 95.

Oudayana'tcha'rya, auteur d'un commentaire sur la philosophie *Nyâya*, intitulé: *Vârtika-tatparyâ-paris'ouddhi*. 48, 82.

Oudbhid [composé de *out*, en haut, et de *bhid*, creuser], désignation d'un sacrifice exécuté pour obtenir des bestiaux. (M.) 144.

Oudbhidjdja [comp. de *oudbhid*, qui sort au-dehors, qui germe, et de *dja*, naissance], germinipare. (V.) 202.

Oudda'laka, disciple de Yadjnawalkya. 166. — Nom d'un interlocuteur des *Védas*. 167.

Ouddês'a [composé de *out*, prép. *sur;* de *dis'*, montrer, et du suff. *a*], énonciation ou proposition. (*Nyâya Vais'*.) 50.

Oudoumbara *(ficus glomerata)*, arbre. 146, 147.

Oupa'da'na [comp. de *oupa*, avec, par le moyen de, *â*, vers, et *dâna*, racine *dâ*, donner, avec le préf. *â*, prendre], l'acte de recevoir ou prendre quelque chose; effort. (B.) 229.

Oupada'na [comp. de *oupa*, au moyen de, et *dâna*, don], cause matérielle. 247.

Oupadês'a-Sahasrî, sommaire métrique de la doctrine *Védânta*, par S'ankara-A'tcha'rya. 160.

Oupa'dhi, [composé de *oupa*, sous, et de *dhi*, poser], propriété distinctive: *substratum*. (V.) 87.

Oupaha'ra [comp. de *oupa*, près, et de *hâra*, qui enlève], exaltation. (Pas'.) 243.

Oupakôs'ala, disciple de Satyakama. 166.

Oupama'na [comp. de *oupa*, vers, et de *mâ*, mesurer, suff. *na*], comparaison. Source de connaissance. (M.) 126.

Oupanaya, l'application, 4[e] membre d'un syllogisme. (N.) p. 95.

Oupanichada, nom de 40 à 50 traités théologiques appartenant aux quatre *Védas*. 151. Ils ont été traduits en persan; et du persan en latin par Anquetil Duperron, sous le nom d'*Oupnékat*, 2 vol. in-4°. Quatre ont été publiés en sanskrit, avec le commentaire de S'ankara A'tcha'rya, par Ram-Mohun-Roy, qui en a aussi donné une traduction anglaise. Voyez p. 152, note 2, 160.

Oupavarcha, nom d'un auteur qui a écrit sur les deux *Mîmânsâs*. 157.

Outtara [comp. de la prép. *out* et du suffixe de comparaison *tara*], dernière; dénomination de l'une des

P.

qui fait autorité parmi les philosophes sectateurs de S'IVA. 241.

PATANDJALA-BHA'GHYA, commentaire sur le *Sânkhya-pravatchana* de PATANDJALI; par VÊDA-VYA'SA, le compilateur des Écritures indiennes et le fondateur du *Védânta*. 8.

PAURA'N'IKA-SA'NKHYA, troisième école de philosophie *Sânkhya*, qui considère la nature comme une illusion; suivie dans plusieurs *Pourân'as*. 9.

PHALA, s. fruit, rétribution. (V.) 90.

PIKA, mot barbare ou étranger, employé dans le *Véda*. Coucou noir. 139.

PILOU, certain arbre; dans le dialecte barbare : un *éléphant*. (M.) 138.

PIPPALA'DA, nom d'un interlocuteur des *Védas*. 169.

PISA'TCHAS, nom d'un ordre de mauvais Génies. 27, 67.

PITRIS, pères, *patres*. Ancêtres. 27.

POUDGALA, matière. (Dj.) 211, 216.

POUDGALA'STIKA'YA [composé de *poudgala*, matière, et de *astikâya*], prédicament matière. (Dj.) 215.

POUMAS, le mâle; l'ame, 25e Principe de KAPILA. 22.

POUNAR-BHÔGA, s. [comp. de *pounar*, de nouveau, et de *bhôga*, jouissance, dérivé de *bhundj*, jouir], jouissance renouvelée. (V.) 90.

POURA'N'AS [dérivé de *pourâ*, anciennement], nom de dix-huit grands poèmes mythologiques et cycliques des Hindous. 3, 9, 236, 237.

POURI-S'A'YA [composé de *pouri*, ville, et de *s'aya*, reposant], reposant ou habitant dans le corps comme dans une ville. (V.) 170.

POU'RN'A-VAINA'S'IKA, ou SARVA-VAINA'S'IKA [comp. de *poûrn'a*, plein, pleinement, ou *sarva*, tout, et de *vainâs'ika*, qui appartient à la mort, qui doit périr, du verbe *vainâs'*, périr], Bouddhistes qui soutiennent la périssabilité de toute chose. 225.

POUROUCHA, le mâle, l'homme. L'ame, 25e Principe de KAPILA. 22, 170, 171, 175.

POU'RVA [première] dénomination de l'une des deux *Mîmânsâs*. 1, 117, 151.

POU'RVA-MÎMA'NSA', première *Mîmânsâ*. 156, 209, 252.

POU'RVA-PAKCHA [comp. de *poûrva*, premier, et de *pakcha*, côté], premier côté de l'argument; 3e membre d'un cas. 123.

PRA'BHA'KARA, écrivain sur la philosophie *Mîmânsâ*. 120 — Admet cinq sources de connaissance. 127.

PRA'DÈS'A-MA'TRA [de *prâdês'a*, empan, et *mâtra*, mesure], long d'un *empan*. 168. C'est ainsi qu'il faut entendre : long *d'un palme*.

PRADHA'NA [comp. de la prép. *pra*, *præ*, et de la racine *dha*, poser, suff. *na: ce qui est posé avant*], principe primordial. Ier Principe de la philosophie *Sânkhya* de KAPILA. 17, 163, 244 et note 2.

PRADJA'PATIS [comp. de *pradjâ*, *progenies*, et de *pati*, maître, seigneur], nom d'un être supérieur divinisé. 27.

PRADJNA [comp. de *pra*, *præ*, et de *djna*, savoir], ame intelligente. (V.) 170.

PRADYOUMNA, personne émanée de *Sankarchan'a*. (Bh.) 250, 251.

PRA'GABHA'VA, s. [comp. de *prâg*, pour *prâk*, antérieurement, et de *abhâva*, non-existence], privation antécédente. 88.

PRAKARAN'A, section ou article distinct d'un ouvrage philosophique. 48.

PRA'KRIT, nom d'un dialecte altéré du sanskrit, qui est, par rapport à ce dernier, ce que l'*italien* est au *latin*. Est employé par les Bouddhistes. 140. — Dans les drames indiens, c'est le dialecte que parlent généralement les femmes et ceux qui sont d'une condition inférieure.

PRAKRITI' [comp. de la prép. *pra*, en latin *præ*, de la racine *kri*, faire, en latin *creare*, en français *créer*, et du suff. *ti*]. Nature procréatrice, le substratum de toutes les formes corporelles; nommée aussi : la Racine ou l'Origine plastique de tout, *Moûla-prakriti*; et *Pradhâna*, le principe primordial. Le 1er Principe de la philosophie *Sânkhya* de KAPILA. 17, 102, 175.

R.

Raumaka, nom donné par les Indiens à une langue étrangère que l'on présume être le latin (romain). 139.

Richi, saint. 157.

Richis, nom de saints personnages de la mythologie indienne. 3.

Rig-Vêda, l'un des quatre *Véda*, contenant principalement les hymnes en vers. (M.) 131, 132.

Ritch, dénomination du *mantra*, ou de la prière védique lorsqu'elle est en vers. (M.) 132, 133.

Rou'pa [de *roûp*, former], forme, figure. (B.) 228.

Rou'pa-skandha [de *roûpa*, forme, et de *skandha*, branche], branche ou division des formes. (B.) 226.

S.

S'a'bara-Bha'chya, nom du commentaire perpétuel de S'a'bara-Swa'mi-Bhatt'a sur les *Soûtras* de Djaimini. 119.

S'a'bara-Swa'mi-Bhatt'a, auteur d'un commentaire perpétuel sur les *Soûtras* de Djaimini. 119.

S'abda [son], communication verbale, tradition. Source de connaissance. (M.) 127. — Communication orale. (Tch.) 236.

Sada'nanda, auteur du *Védânta-Sâra*; disciple de Adwaita'nanda. 161.

Sa'dhana [dérivé de *sâdh*, accomplir, finir], moyen employé pour accomplir une chose. (D.) 211.

Sa'dhou [dérivé de *sâdh*, finir, accomplir], pur, vertueux, parfait. (Dj.) 214.

Sa'dhya [part. futur, dérivé de la racine *sâdh*, finir, accomplir], ce qui doit être accompli, effectué. (Dj.). 211.

Sadris'ya, s. [comp. de *sa*, avec, et de *dris'* voir], ressemblance ou similarité. (N.) 51.

Sagara, ancien souverain d'*Ayôdhya*; aujourd'hui Oude. 176.

S'akha, branche, rameau. Branche du *Véda*. 131.

S'akti, [dérivé de *s'ak*, pouvoir, suff. *ti*], pouvoir, faculté trascendante. (N.) 51. — Pouvoir. (B.) 250.

S'akya, nom mortel de Bouddha. 122. — *S'âkyas* (Bouddhistes), considérés comme des *Kchatriyas* dégénérés. 136. — N'emploient pas le *sanskrit*, mais le *pâli*, dialecte altéré du sanskrit. 140.

Sa'man, dénomination du *mantra* ou de la prière védique lorsqu'elle est chantée. Hymne. (M.) 132. 133.

Sama'nya, s. [dérivé de *samâ*, semblable], le semblable, le commun. (N.) 87. — Comporte deux degrés. *id.* — 4e catégorie affirmative de Kan'a'da. *ibid.*

Samava'ya, s., relation intime et constante. (N.) 55. — 6e catégorie de Kan'a'da. 87—88.

Sa'ma-Vêda, nom de l'un des quatre *Védas*, contenant principalement les chants. (M.) 132.

Sambandha, s. [composé de *sam*, avec, et de *bandhu*, lié], connexion. (N.). 55.

Sa'mbhavi [comp. de *sam*, avec, et de *bhavî*, racine *bhoû*, être], probabilité, possibilité. (Tch.) 236, 237.

Samprasa'da [comp. de *sam*, avec, de *pra*, *præ*, et de *sad*, aller], forme corporelle qui sert de véhicule à l'ame. (V.) 171.

Samvrin'ôti [comp. de *sam*, avec, et de *vri*, choisir], 3e personne sing. du verbe sanskrit : *samvri*, *envelopper dans*, *entraver*. (Dj.) 212.

Samyak, droite, vraie direction. Dj.) 212.

Sanatkouma'ra, nom d'un interlocuteur des *Védas*. 168.

Sandhya [dérivé de *sandhi*, joint, point de contact de deux choses réunies], milieu entre le sommeil et la veille; comme le crépuscule que ce mot signifie aussi, c'est le *milieu* entre le jour et la nuit. (V.) 203.

Sandjna'-skandha [*sandjnâ*, de *sam*, avec, et de *djnâ*, connaître],

H.

I.

S'A'STRA [dérivé de s'âs, commandement, révélation. Source de connaissance. (M.) 127.

S'A'STRA-DÎPIKA', lumière du S'astra, ou livre de la philosophie Mîmânsâ, dont l'auteur est PA'RTHA-SA'RATHI-MIS'RA. 120.

SA'STRA-SIDDHA'NTA-LÊSA-SANGRAHA, ouvrage de APYAYA-DIKCHITA, sur le Védânta. 162.

SATA, passoire de bois. Nom étranger employé dans le Véda. 139.

SATTVA [dérivé de sat, ce qui est, et du suffixe tva] la qualité, ou goun'a, bonté. 30—31.

SATYAKAMA [comp. de satya, vérité, et de kama, qui aime], qui aime la vérité. Interlocuteur d'un Véda. 166.

SAUNAKA, interlocuteur des Védas. 167.

SAUTRA'NTIKA [dérivé de soûtra, et de antika], désignation d'une secte particulière de Bouddhistes qui suivent les Soûtras de BOUDDHA. 223, 225.

SA'YANA-ATCHA'RYA, nom du frère de MA'DHAVA. 122.

SÊS'WARA-SA'NKHYA [comp. de sa, avec, et de I'swara, Dieu; = Sânkhya ayant un DIEU], dénomination de la branche de philosophie Sânkhya théiste de PATANDJALI. 9.

SIDDHA'NTA, s. [comp. de siddha, achevé, racine sidh, achever, et de ânta, fin], vérité démontrée; 6e catégorie de GÔTAMA. 93. — Conclusion démontrée, 4e membre d'un cas. 123.

S'IVA'GAMA [comp. de S'IVA, DIEU, et de âgama, livre révélé], titre d'un livre. 241.

S'IVA-BHA'GAVATAS, dénomination des sectateurs du dieu S'iva, nommés aussi Mahês'waras. 240.

SKANDHAS [épaules, troncs d'arbre, fortes branches], branches ou divisions, catégories. (B.) 226.

SMARAN'A, s. [dérivé de smri, se ressouvenir], souvenir, exact et inexact. (V.) 89.

SMRITI [de smri, se ressouvenir], loi traditionnelle. (M.) 125, 135, 153.

S'LÔKA-VA'RTIKA, titre d'un chapitre en vers sur la philosophie Mîmânsâ, 122.

S'ÔKA, douleur. (B.) 229.

SÔMA, Asclepias acida, plante dont le jus est bu par les dieux, et offert dans les sacrifices. (M.) 142.

SÔMANA'THA, nom de l'auteur d'une glose sur le S'âstra Dîpikâ. Brâhmane du Karnatique. 121.

SOUBHÔDHINI, ouvrage de NRI-SINHA-SARASWATÎ, sur le Védânta. 161.

SOUBHÔDINI, nom d'un commentaire de GANGA'DHARA, sur le S'ârîraka-Bhâchya. 160.

SOUCHOUMNA, nom d'une artère qui passe par la couronne de la tête. (V.) 194.

SOUDANWA, nom d'un roi de l'Inde, contemporain présumé de KOUMA'RILA. 120.

S'OU'DRA, nom de la 4e caste des Hindous, comprenant les gens serviles. Les grammairiens indiens dérivent ce mot de Soutch, purifier. 174.

SOUGATA [comp. de sou, bien, et de gata, venu, racine ga, aller], nom de BOUDDHA. N'admet que deux sources de connaissance. 127.

SOUKCHMA-S'ARÎRA, personne ou forme subtile. (S. de K.) 25.

S'OU'NYA, vide universel. 174.

SOU'TRA [dérivé de la racine soû, engendrer], aphorisme ou axiome. 48 et passim. — Soûtras de DJAIMINI. 119. — Ibid. de BA'DARA'YAN'A, divisés en quatre livres. Ils sont au nombre de 555. 155.

SPARS'A [dérivé de spris', sentir par le contact], impression reçue par les objets extérieurs. (B). 229.

SPHÔT'A [dérivé de sphout', presser], catégorie spéciale pour la perception mentale. (M.) 129.

S'RADHA, foi, croyance. (V.) 205.

S'RAVAN'A [dérivé de s'rou, entendre], l'ouïe parfaite des sons. (Pat.) 244.

S'RÊYAS [dérivé de s'ri, excellent], excellence. (B.) 234.

S'RÎ-BHAGAVATA-POURAN'A, nom du 18e Pouran'a. Voy. ce mot. 248.

S'ROUTI [dérivé de *srou*, entendre, suff. *ti*], récit traditionnel. (M.) 135.

STHA'VARA [dérivé de *stha*, se tenir immobile], tout ce qui est fixe et immobile; 2ᵉ catégorie des *Djainas*. 211.

STHITISTHA'VAKA, s. [composé de *sthiti*, état, action d'être, de demeurer, et de *sthâvaka*, immobile, stable], élasticité, qualité particulière des objets tangibles, qui les fait retourner à leur premier état, lorsqu'on les a forcés. (V.) 86.

STHOU'LA-S'ARÎRA [comp. de *sthoûla*, grossier, et de *s'arîra*, corps], corps grossier et périssable que l'ame anime. (V.) 201.

SWAR, le ciel, 253.

SWAYAM-PRAKA'S'A'NANDA-SARASWATÎ, précepteur de ATCHYOUTA-KRICHN'A'NANDA-TÎRTHA. 162.

SWÊTAMBARAS [comp. de *swêta*, blanc, et de *ambara*, vêtement], qui portent des blancs vêtements. *Djinas*. 210.

SWA'TANTRIYA [dérivé de *swa*, sien, de soi, et de *tantra*, inclination, volonté], libre arbitre. (V.) 205.

SWÊTA'S'WATARA, nom d'un *Oupanichada*. 152.

S'YÊNA-YA'GA [composé de *s'yêna*, épervier, faucon, et de *yaga*, sacrifice], sacrifice de l'épervier ou du faucon. (M.) 143.

T.

TAITTIRÎYA, nom d'une section du *Yadjour-Véda* 138.

TAITTIRÎYAKA, nom d'un *Oupanichada*. 152.

TA'MARASA, lotus, nom étranger employé dans le *Véda*. 139.

TAMAS [de la racine *tam*, gémir, suff. *as*], qualité, ou *goun'a*, obscurité. 31.

TAN-MA'TRA [comp. de *tan*, étendu, et de *mâtra*, *materies*, matière, dérivé de *mâ*, mesurer; ce qui mesure l'espace], les cinq particules subtiles, rudiments, atomes, etc., qui forment autant de principes de la philosophie *Sânkhya* de KAPILA. 20, 200.

TAN-MA'TRA-SARGA, création rudimentale élémentaire. Voy. *Sarga* et *Tan-mâtra*. (S. de K.) 26.

TANTRA [comp. de *tan*, étendre, suff. *tra*], traité religieux comprenant des écrits traditionnels. 176.

TAPAS, mortification (Dj.) 212.

TARKA [dérivé de *tark*, penser], réduction à l'absurde; 8ᵉ catég. de GÔTAMA. 96.

TARKA-BHA'CHA', nom d'un traité élémentaire très-approuvé sur la philosophie atomistique, par KÊS'AVA-MIS'RA. 49.

TARKA-BHA'CHA-PRAKA'SA, nom d'un commentaire explicatif sur le *Tarka-bhâcha*. 49.

TARKA'BHA'SA, tromperie ou surprise. (N.) 97.

TATWA, s. [dérivé de *tat*, pronom ce, et du suff. *twa*], vérité, nature, principe. 91.

TATWA-SAMA'SA, traité de philosophie *Sânkhya*, attribué à KAPILA. 5. — Son existence incertaine. 6.

TATWA-VINDOU, nom d'un ouvrage de VATCHASPATI-MIS'RA sur la *Poûrva-Mîmânsâ*. 158.

TÊDJAS, la qualité ou *goun'a*-passion. 30.

TIKA', titre usuel pour désigner un commentaire. 48.

TCHAITTA [dérivé de *tchitta*, pensée], ce qui dépend de la pensée, de l'intelligence. (B.) 224.

TCHAITANA-A'TMA', ou BHÔDA'TMA', ame intelligente et sensible. 209.

TCHAITTIKA [dérivé de *tchitta*, pensée, intelligence], qui appartient à l'intelligence. (B.) 227, 228.

TCHHALA, fraude; 14ᵉ catégorie de GÔT. 98.

TCHANDA-DÊVA, auteur d'une glose sur les *Soûtras* de DJAIMINI, et d'un

V.

Sânkhya-tatwa-Kaumoudî, ou simplement *Tatwa-Kaumoudî*. 7. — D'un autre commentaire sur le *Nyâya*, intitulé : *Vârtika-tatparya-tîkâ*. 48. — Auteur d'un commentaire sur le *Sârîraka-Mîmânsa-Bhâchya*. 158.

Vâyou [dérivé de *vâ*, aller, se mouvoir], vent. 184, 202.

Vêdanâ [dérivé de *vid*, savoir], sensation dont on a conscience. (B.) 229.

Vêdanîya [part. futur du verbe *vid*, savoir, connaître, pris substantivement], conscience individuelle. (Dj.) 214.

Vêdanâ-skandha [*vêdanâ*, dérivé de *vid*, savoir], branche ou division des impressions. (B.) 226.

Vêdas, nom des livres sacrés des Hindous. Ils sont au nombre de quatre. Les trois premiers sont le *Ritch* (en composition, devant une lettre sonore : *rig*), *Yadjous—r*, et *Sâman—a*. Le quatrième, qui est moins ancien, se nomme *Atharvan*. Le mot *Véda* est dérivé de la racine *vid*, savoir. 10, 11.

Vêdânta [composé de *Véda* et de *anta*, fin], nom d'un système de philosophie orthodoxe qui s'appuie sur les textes des *Védas*, et qui est attribué à Vyâsa. 1, 151 et suiv.

Vêdânta-Kalpa-Latikâ, ouvrage de Madhousoudana. 162.

Vêdânta-Kalpatarou, nom d'une ample explication du *Bhâmati*, par Amalânanda, surnommé *Vyâsâs'rama*, la retraite de Vyâsa. 153.

Vêdânta-Kalpatarou-mandjarî, nom d'une scholie abrégée de Vidyânâtha-Bhatt'a. 158.

Vêdânta-Kalpatarou-parimala, nom d'une volumineuse scholie de Apyâya-Dîkchita. 158.

Vêdânta-paribhâchâ, explication des termes techniques du *Vêdânta*, par Dharma-Râdja-Dîkchita. 160.

Vêdânta-Sâra, essence de la philosophie *Vêdânta*, par Sadânanda, disciple de Adwaitânanda. 161.

Vêdânta - Siddhânta - Vindou, ouvrage de Madhousoudana. 162.

Vêdânta-Soûtra, un des titres des aphorismes de la philosophie *Vêdânta*. 153.

Vêdânta-Soûtra-Mouktâvali, commentaire de Brahmânanda-Saraswati, sur les *Sârîraka-Soûtras*. 159.

Vêdânta-Soûtra-Vyâkhyâ-tchandrikâ, commentaire de Bhavadêva-Mis'ra. 159.

Vêdântins, s. Sectateurs de la philosophie *Vêdânta*. 51. — Énumèrent *six* sources de connaissance. 127, 152. — Ont emprunté le *syllogisme* à la philosophie dialectique, en le réduisant de *cinq* membres à *trois*. 156.

Vêda-Vyâsa, le compilateur des Écritures indiennes et le fondateur de l'école du *Vêdânta*, auteur d'un commentaire sur les *Yôga-Soûtras*. 8. — Auteur des *Brahma-Soûtras*, ou *Vêdânta-Soûtras*. 153.

Vêga, s. [dérivé de *vidj*, se mouvoir], force active, ou impulsion. (V.) 86.

Vênkatagiri, nom d'un temple célèbre à 135 milles ouest de Madras. 121.

Vêtasa, une canne de roseau de l'Inde, nommée *rotin*, et un *citron*, dans le dialecte barbare. (M.) 138.

Vibhoûti [comp. de *bhoû*, être, et de la particule intensitive *vi*], faculté transcendante des Yoguistes. 8.

Vichaya, s. [dérivé de *si*, lier, préf. *vi*], objet de sensation ou des sens. 91.

Vichn'ou, nom de la seconde personne de la Trinité hindoue. La divinité considérée sous son attribut de conservateur, ou l'énergie vivifiante et personnifiée de la Divinité. 3

Vichn'ou-Bhâgavatas, dénomination d'une secte, d'adorateurs de Vichn'ou. 248.

Vichn'ou-Pourân'a, *Pourân'a* de Vichn'ou, dans lequel une branche de la philosophie *Sânkhya* est suivie. 9.

Vidêha-moukti, délivrance incorporelle; *vidéha*, sans corps, *vi*, particule privative, et *déha*, corps. (V.) 197.

Vidjnâna [dérivé de *vidj*, savoir], intelligence qui perçoit. (B.) 222,

228. — Connaissance certaine, positive. (Pas'.) 244.

Vidjna'n'a-Bhikchou, mendiant ascétique, commentateur du *Sânkhya-pravatchana;* auteur du *Sânkhya-Sâra*, du *Yôgavârtika*, 8; du *Brâhma-mîmânsâ-bhâchya*. 5.

Vidjna'na-Maya [comp. de *vi*, part. intensitive, *djnâna*, science, intelligence, et de *maya*], intellectuel, à apparence intellectuelle, épithète de l'un des *fourreaux* de l'ame. (V.) 200.

Vidjna'na-skandha, [*vidjnâna*, connaissance], branche ou division de la connaissance. (B.) 226.

Vidwan-Manô-Randjini, ouvrage de Ra'ma-Tîrtha, sur le *Védânta*. 161.

Vidhi, rites prescrits. (Pas') 241.

Vidya'-Nagara, nom d'une ville indienne sur le *Gôdavéri*. 122.

Viparyaya [de la racine *i*, aller, avec la prép. *pari*, autour, contre, précédé de la particule intensitive *vi*, suff. *a*], le contraire. 40, 43.

Vira'dj [comp. de la part. disjonctive *vi*, et de *râdj*, briller], la première production de Brahma, qui, s'étant divisé en *mâle* et *femelle*, produisit *Virâdj*, lequel réunit en lui seul les qualités des deux sexes. (V.) 170.

Vîrya [dérivé de *vîra*, un *héros*, un homme fort], vigueur. (Bh.) 250.

Vis'êcha, s. [dérivé de la racine *s'ich*, distinguer, préf. *vi*, suff. *a*], différence ou particularité; 5e catég. affirmative de Kan'a'da. 87.

Visvadjit [comp. de *visva*, tout, et de *djit*, qui soumet, qui dompte], dénomination d'un sacrifice. (M.) 144.

Vis'wana'tha, auteur de scholies sur le texte de Gôtama. 48.

Vis'wês'wara'nanda-Saraswati, précepteur de Madhousoudana. 162.

Vitan'd'a' [composé de *vi*, part. séparative, et de *tad'*, quereller], la chicane, ou la controverse, 12e catég. de Gôt. 98.

Vivasana's [comp. de *vi*, part. privative, et de *vasanâ*, vêtement], dénués de vêtements; dénomination des *Djainas*. 210.

Vrata, vœu. (Pas') 243.

Vrihad-Aran'yaka, nom d'un *Oupanichada*, 152.

Vritti [dérivé de *vrit*, être en mouvement], occupation, emploi. (Dj.) 212.

Vritti, nom d'une glose. 157.

Vrittika'ra, ancien scholiaste de la *Mîmânsâ*. 119.

Vya'sa, nom du fondateur de la dernière *Mîmânsâ* ou *Mîmânsâ* théologique, autrement appelée *Védânta:* la solution ou la fin des *Védas*. 1, 149 et suiv.

Vya'sa-Sou'tra-Vritti, commentaire de Rangana'tha. 160.

Vyavaha'riki', agissant dans le sens d'une création pratique. Se dit de l'ame. (V.) 203.

Y.

Ya'djnavalkya, législateur indien. 119, 166, 169.

Yadjouch [dérivé de *yadj*, honorer les dieux par des sacrifices], dénomination du *mantra* ou de la prière védique en prose, récitée dans les sacrifices. (M.) 132, 133.

Yadjour-Vêda, l'un des quatre *Védas*, qui concerne principalement les sacrifices. (M.) 132, 133, 143.

Ya'ga [dérivé de *yadj*, offrir un sacrifice], sacrifice. Acte de religion très-recommandé par les *Védas*. (M.) 142.

Yakchas, nom de génies qui sont les ministres de Kouvêra, dieu des richesses, et qui gardent ses trésors. 27.

Yama [comp. de *yam*, refréner, contraindre, et du suffixe *a*], celui qui contraint; le dieu de la mort et de la justice. 165.

Yatna, s. [dérivé de *yat*, donner ses soins à quelque chose, suff. *na*],

---

TABLE

DES ARTICLES CONTENUS DANS CE VOLUME.